Nāgārjuna

VERSOS SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL CAMINO MEDIO (*Mūlamadhyamakakārikā*)

Edición del texto sánscrito
Christian Lindtner

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS
DE ABRAHAM VÉLEZ DE CEA

editorial Kairós

Numancia, 117-121
08029 Barcelona
www.editorialkairos.com

© 2002 by Abraham Vélez de Cea
© de esta edición:
2003 by Editorial Kairós, S.A.

Primera edición: Marzo 2003

I.S.B.N.: 84-7245-545-9
Depósito legal: B-14.494/2003

Fotocomposición: Beluga y Mleka, s.c.p. Córcega 267. 08008 Barcelona
Impresión y encuadernación: Romanyà-Valls. Verdaguer, 1. 08786 Capellades

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total ni parcial de este libro, ni la recopilación en un sistema informático, ni la transmisión por medios electrónicos, mecánicos, por fotocopias, por registro o por otros métodos, salvo de breves extractos a efectos de reseña, sin la autorización previa y por escrito del editor o el propietario del copyright.

SUMARIO

Agradecimientos 9
Introducción 11
Vida de Nāgārjuna 12
Obras 18
Influencia histórica 19
Estructura y contenido de las Mūlamadhyamakakārikā 22
Objetivo de las Mūlamadhyamakakārikā 27
El problema de las interpretaciones de Nāgārjuna 32
Nota a la edición del texto sánscrito de Christian Lindtner 36
Nota a la traducción española 39

TRADUCCIÓN DE LAS MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ 41

Notas 187
Bibliografía 201
Glosario sánscrito-español 205
Glosario español-sánscrito 211
Índice de términos y materias 217

Nāgārjuna

VERSOS SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL CAMINO MEDIO

(*Mūlamadhyamakakārikā*)

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS
DE ABRAHAM VÉLEZ DE CEA

AGRADECIMIENTOS

A la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) y al Indian Council of Cultural Relations (ICCR) por concederme la beca bilateral que permitió realizar este proyecto.

Al Central Institute of Higher Tibetan Studies (CIHTS) y a su rector durante mi estancia allí (1999-2001), el Venerable profesor Samdhong Rinpoche.

A los profesores y alumnos del CIHTS, especialmente a su actual rector, el Venerable profesor Geshe Ngawang Samten, con quien estudié filosofía budista Prāsaṅgika-Madhyamaka, y al Prof. K.N. Mishra, entonces jefe del departamento de sánscrito, con quien estudié sánscrito y comencé a traducir el *Ratnāvalī* de Nāgārjuna.

Al profesor Ganghadar Panda, de la Sanskrit University de Benarés, por ayudarme a aprender sánscrito al estilo clásico.

A Martín Adam, quien me ayudó mucho en mis primeros meses en Sarnath, y a Pamela Lyon, quien amablemente me permitió asistir a sus clases sobre el *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti con el Venerable Geshe Yeshe Thap-Khas, a quien también doy las gracias por su compasión y sabiduría.

Al profesor Jay. L. Garfield por ayudarme a comprender que Nāgārjuna, incluso desde una perspectiva budista, puede ser interpretado coherentemente de formas diferentes.

Al profesor Christian Lindtner por permitir que su edición del sánscrito aparezca aquí y por aclararme el significado de algunos de los versos más difíciles de las MMK.

Especialmente, quisiera expresar mi más profundo agradecimiento a un antiguo embajador de la India jubilado, un renunciante *sui generis* que prescindiendo de su nombre de casta se hace llamar Raj. Sin este Sócrates indio, probablemente una emanación del Bodhisattva Mañjuśrī, aunque lo negará, no hubiera sido posible llevar a buen puerto este proyecto.

Finalmente, doy las gracias a Nathalie Dietrich, mi esposa, por soportar pacientemente conmigo la dureza de la vida en la India y por tantas y tantas otras cosas que aquí sería imposible enumerar.

INTRODUCCIÓN

El lector tiene ante si la traducción realizada a partir del original sánscrito de uno de los grandes tesoros del budismo *Mahāyāna*, los denominados versos sobre las raíces o fundamentos del camino medio (*Mūlamadhyamakakārikā*), escritos en la India por el sabio Nāgārjuna, entre el siglo II y III d.C.

Es triste que en las universidades españolas todavía se siga considerando exótico e irrelevante para la filosofía el estudio crítico y riguroso del pensamiento asiático en general y budista en particular. A pesar de la creciente interculturalidad de nuestro mundo, lo cierto es que todavía no existe en España una plaza de universidad ocupada por alguien que pueda explicar budismo desde un punto de vista académico no sectario y con un conocimiento de primera mano, no sólo de sus textos clásicos sino también de sus manifestaciones sociológicas y culturales contemporáneas. La situación de los estudios asiáticos en España, y por tanto de los estudios budistas, es impropia de un país europeo desarrollado y con una gran proyección internacional. No sé si la práctica inexistencia de los estudios asiáticos y budistas en España obedece a la ignorancia o al desinterés de las autoridades académicas y políticas, lo único que sé es que en la sociedad española hay necesidad y demanda de conocimientos rigurosos sobre culturas, valores, religiones y filosofías asiáticas. El primer efecto secundario de este vacío

académico, es la difusión de informaciones sobre las culturas y las religiones asiáticas en gran medida estereotipadas, desfasadas y de segunda mano. El segundo efecto secundario es que los contados especialistas que a pesar de la triste situación de los estudios asiáticos en España decidieron marcharse al extranjero y formarse de acuerdo con los cánones internacionales con la esperanza de regresar y ofrecer algún día sus servicios a la sociedad española, siguen sin tener un puesto digno en las universidades de nuestro país y en algunos casos se tienen que dedicar a otra cosa para poder ganarse la vida. Pidiendo disculpas por ponerme de ejemplo, en mi caso, después de formarme en Estados Unidos, Inglaterra, Sri Lanka e India con especialistas reconocidos internacionalmente, una tesis doctoral sobre el pensamiento del Buddha histórico dirigida por Raimón Panikkar, dos libritos, varios artículos, una traducción de cincuenta sermones del *Majjhima Nikāya* directamente del pali, en definitiva, después de más de diez años de especialización en budismo a nivel académico, me veo obligado a elegir entre marcharme otra vez al extranjero (esta vez a enseñar ética budista a Georgetown University, Washington D.C.) o a cambiar de actividad profesional si quiero seguir en España.

Ojalá que cambien algún día las cosas, mientras tanto espero que esta traducción sirva para promover el conocimiento en los países de habla hispana del pensamiento de Nāgārjuna, quizá el más grande e influyente de los pensadores budistas de la antigüedad.

1. VIDA DE NĀGĀRJUNA

Según fuentes tibetanas,[1] cuatrocientos años después del parinirvāṇa del Buddha (*c.* siglo V a. C) nació Nāgārjuna, en el sur de la India, en Vidharba o tierra de las palmeras (actual Benar).

Su familia era rica y pertenecía a la casta de los brahmanes. Recibió la enseñanza tradicional sobre los Vedas y las ciencias védicas auxiliares. Por alguna enfermedad, su padre no podía tener hijos, pero en un sueño le dijeron que tendría uno si alimentaba a cien brahmanes. Así lo hizo y a los diez meses nació Nāgārjuna. Llevaron al recién nacido a un adivino que tras examinarlo pronosticó que moriría a los siete días aun a pesar de tener las señales de una gran persona. El padre preguntó si existía alguna forma de evitar tan fatal destino y el adivino le dijo que sí, que alimentando a cien personas, viviría siete meses y alimentando a cien brahmanes, siete años, pero que más allá de ese tiempo ya no se podía prolongar su vida. Así lo hizo el padre y salvó a Nāgārjuna de su muerte prematura.

Un poco antes de que cumpliera siete años y con el fin de no presenciar su fallecimiento, el padre pidió a varios de sus sirvientes que se llevaran a Nāgārjuna de viaje. Llegaron a Nālanda, donde a las puertas del gran monasterio, un brahman llamado Sāraha escuchó a Nāgārjuna recitar unos versos del Sāmaveda y le invitó a entrar junto con su séquito. Uno de los sirvientes relató a Sāraha los motivos del viaje y el triste destino que esperaba al joven Nāgārjuna. Conmovido, Sāraha dijo que existía un medio para evitar el hechizo: ingresando en la vida monástica y recitando la víspera de su cumpleaños los mantras mágicos de Amitābha, el conquistador de la muerte.

Nāgārjuna comenzó sus estudios con Sāraha, quien le inició en las enseñanzas tántricas del Śrī Guhya Sāmaja. Posteriormente, pidió a Rāhulabhadra, abad de Nālanda, que fuera su preceptor. Se ordenó monje y adoptó el nombre de Śrīmanta. Estudió los textos de las distintas escuelas budistas de la época, medicina y alquimia. Gracias a sus conocimientos de alquimia consiguió transformar diversos metales en oro y durante una hambruna que duró doce años consiguió comida para la comunidad monástica de Nālanda a cambio de oro. Los monjes, cuando descubrieron la forma en la que Nāgārjuna les

había estado alimentando, consideraron que no era una forma lícita de sustentamiento y decidieron expulsarlo del monasterio. Para enmendar su error, Nāgārjuna tuvo que construir diez millones de monasterios y stupas. Después regresó a Nālanda y venció en debate al monje Śaṃkara, quien había compuesto una extensa obra y había vencido hasta entonces a todos sus contrincantes.

Una vez, mientras exponía el Dharma, dos jóvenes desaparecieron en el interior de la tierra. En realidad, se trataba de dos nāgās (serpientes mitológicas) que habían ascendido a la tierra desde su reino subterráneo para escuchar el Dharma. Cuando regresaron, Nāgārjuna les pidió que le proporcionaran más arcilla para construir templos y stupas. Le contestaron que tenían que preguntárselo a Takṣaka, su rey. El rey dijo que lo haría pero a condición de que antes Nāgārjuna bajara a su reino para predicar el Dharma. Nāgārjuna accedió y bajó al reino de los nāgās. Convirtió a éstos con tanta destreza y rapidez que desde entonces fue llamado Nāgārjuna o, lo que es lo mismo, el Arjuna de los Nāgās, en recuerdo del legendario arquero Arjuna, famoso por su destreza y rapidez en el lanzamiento de flechas. Le pidieron que se quedara allí para siempre pero rehusó, diciendo que había venido a buscar arcilla y los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría (*Prajñāpāramitāsūtras*). Según la leyenda, dichos *sūtras* se encontraban allí desde la época del Buddha a la espera de que llegara el tiempo propicio para ser predicados y comprendidos. Nuevamente en la superficie, Nāgārjuna difundió el conocimiento de los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría, escribió eruditos tratados para clarificar el verdadero significado del camino medio y construyó millones de templos y stupas.

Mediante sus conocimientos de alquimia, ayudó al rey Udāyibhadra a prolongar su vida, pero su hijo, el príncipe Śaktiman, cansado de esperar y ansioso por llegar a ser rey, fue a donde vivía Nāgārjuna para cortarle la cabeza. Por más

que intentaba cortarle la cabeza con su espada, le resultaba imposible. Nāgārjuna, viendo las intenciones del joven príncipe, motivado por la compasión y la generosidad de un Bodhisattva, accedió voluntariamente a morir. Le dijo que en su juventud había cortado a un insecto con una hierba y que debido a la ley del karma, su cabeza podría ser cortada únicamente con una hierba semejante. El príncipe tomó un trozo de dicha hierba y le cortó la cabeza. Entonces se oyó la voz de Nāgārjuna que salía desde el cuello diciendo que ahora partía para el cielo de Sukhāvatī, pero que en el futuro regresaría para entrar nuevamente en ese mismo cuerpo. El príncipe, atemorizado, se llevó la cabeza de Nāgārjuna para evitar que se uniera otra vez al cuerpo, pero por el camino un espíritu se la arrebató dejándola lejos de su alcance. La cabeza y el cuerpo de Nāgārjuna no se descompusieron sino que se petrificaron inmediatamente. Se dice que su cuerpo y su cabeza se aproximan un poco más cada año y que cuando terminen por juntarse otra vez, Nāgārjuna volverá a la vida en este mundo para seguir ayudando a todos los seres. Gracias a sus poderes mágicos y a su dominio de la alquimia, Nāgārjuna vivió unos seiscientos años.

Según fuentes chinas,[2] Nāgārjuna nació en una familia de brahmanas del sur de la India, pero no se habla de ningún adivino que predijera su muerte prematura. Las fechas de su nacimiento oscilan considerablemente desde dos a ocho siglos después del *parinirvāṇa* del Buddha. Recibió una educación brahmánica tradicional y se elogia su enorme capacidad para el aprendizaje. Pronto adquirió fama por su buen conocimiento de la tradición védica.

Aprendió magia y llegó a ser capaz de hacerse invisible. Siendo joven, junto con tres amigos, se hizo invisible para entrar en palacio y seducir a mujeres. Cuando los guardias les sorprendieron, tres de ellos fueron ejecutados al momento.

Nāgārjuna se dio cuenta entonces de que el deseo es la raíz del sufrimiento y prometió que si escapaba con vida renunciaría a la vida mundana. Nāgārjuna se salvó e ingresó en la comunidad monástica budista. Consiguió aprender las tres cestas de textos del budismo antiguo en noventa días. Insatisfecho, fue en busca de más textos a los Himalayas. Allí conoció a un viejo monje que vivía en una stupa y de él aprendió sus primeras nociones de budismo *Mahāyāna*. Todavía insatisfecho, continuó viajando por toda la India en busca de nuevas escrituras, debatiendo y refutando por el camino a numerosos renunciantes, budistas y no budistas. Un rey nāgā se apiadó de él y lo llevó consigo a su reino subterráneo más allá del fondo del océano. Allí Nāgārjuna pudo conocer más textos del *Mahāyāna*, los estudió en noventa días y logró la denominada paciencia del no surgir y no cesar. Regresó al sur de la India junto con el rey nāgā, propagó el *Mahāyāna*, compuso tratados y continuó venciendo a numerosos herejes en debate. Tras preguntar a un monje rival si quería que siguiera viviendo, éste le dijo que no y serenamente murió solo en sus aposentos.

Si se interpretan literalmente lo que dicen las tradiciones budistas sobre Nāgārjuna, desde un punto de vista histórico-crítico hay que concluir que vivió muchos años o existió en tres épocas distintas: en el momento del origen del *Mahāyāna* (unos cuatrocientos años después del Buddha), alrededor del siglo II o III de nuestra era como el filósofo que compuso las *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) y fundó la escuela *Madhyamaka*, y en el siglo VII u VIII como uno de los grandes maestros del budismo tántrico.

La relación de Nāgārjuna con el origen del *Mahāyāna* se considera legendaria, pero esto no permite cuestionar, como han hecho algunos especialistas,[3] su pertenencia a dicho movimiento reformista del budismo. Sólo la lectura aislada de las MMK, donde no se menciona el término *Mahāyāna*, permite justificar

semejante interpretación. Ahora bien, incluso si no se acepta que Nāgārjuna escribió las obras en las que es evidente su pertenencia al *Mahāyāna*, sigue siendo cierto que la interpretación de las MMK como una expresión de la filosofía y la espiritualidad de los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría es muy plausible. Es más, aunque se rechace la historicidad de la relación entre Nāgārjuna, los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría y el *Mahāyāna*, sigue siendo cierto que Nāgārjuna ha sido y sigue siendo considerado por los budistas una de las grandes figuras del *Mahāyāna* y uno de los mayores exponentes y sistematizadores del pensamiento y espiritualidad de dichos *sūtras*.

En rigor, sabemos muy poco de lo que "históricamente" fue la vida de Nāgārjuna y al igual que ocurre con la vida del Buddha, no hay criterios totalmente objetivos desde los que se pueda distinguir entre lo que ocurrió en realidad y lo que es ficción, leyenda o hagiografía.

Personalmente creemos que Nāgārjuna no pudo haber vivido en tres épocas ni seiscientos años como pretenden hacernos creer las fuentes budistas, por lo que distinguimos entre al menos tres Nāgārjunas: a) el descubridor legendario de los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría, b) el gran filósofo que compuso las MMK y otros tratados filosóficos y espirituales, y c) el gran alquimista y maestro tántrico posterior.

Hoy sabemos que los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría fueron compuestos paulatinamente a lo largo de varios siglos y escritos por varios autores como lo demuestran las distintas versiones de los mismos. Igualmente sabemos que el tantra es un desarrollo budista muy posterior que originariamente no tiene que ver con los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría ni con el pensamiento del autor de las MMK.

Aquí, por tanto, cuando hablemos de Nāgārjuna, no nos referimos ni al descubridor de los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría ni al maestro tántrico, sino al pensador budista del siglo II o III d.C. fundador de la escuela Mādhyamaka.

Las fechas más aceptadas en círculos académicos son *c.*150-250 d.C., pero lo cierto es que las fuentes no se ponen de acuerdo, por lo que es imposible saber con exactitud cuándo vivió y murió Nāgārjuna.

2. *OBRAS*

Aun prescindiendo de los textos tántricos atribuidos a Nāgārjuna por las fuentes tibetanas, seguimos sin poder saber el número exacto de obras que escribió. Es posible que muchas de ellas se atribuyeran a Nāgārjuna simplemente para darles más autoridad, legitimar su contenido o resaltar su importancia filosófica y espiritual. Como afirma el experto en budismo tibetano P.Williams «es posible que la tradición budista haya atribuido obras a Nāgārjuna simplemente por su importancia doctrinal».[4]

Según el especialista en Nāgārjuna, Ch. Lindtner,[5] las obras que tienen más probabilidad de haber sido compuestas realmente por él son:

— *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK).
— *Vigrahavyāvartanī* (VV).[6]
— *Yuktiṣaṣṭikā* (YṢ).[7]
— *Śūnyatāsaptati* (ŚS).[8]
— *Vaidalyaprakaraṇa* (VP).
— *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā* (PK).
— *Vyavahārasiddhi* (VS).[9]
— *Catuḥstava* (CS).
— *Sūtrasamuccaya* (SS).
— *Bodhicittavivaraṇa* (BV).
— *Bodhisaṃbhāraka* (BS).[10]
— *Suhṛllekha* (SL).
— *Ratnāvalī* (RV).[11]

No obstante, no hay que olvidar que para las fuentes del budismo tibetano, Nāgārjuna escribió ciento veintidós obras, entre las que se incluyen tanto las del Nāgārjuna tántrico como las del Nāgārjuna filósofo. Tampoco hay que olvidar que la lista de obras de Nāgārjuna que aparece en las fuentes chinas no coincide exactamente con la tibetana, e incluso existen obras en chino que no se han conservado ni en sánscrito ni en tibetano.

La más importante de las obras que se conservan únicamente en chino es el *Mahāprajñāpāramitāśāstra* o como se conoce en chino, el *Ta-chih-tu-lun*, pero hoy son muy pocos los que la siguen considerando obra de Nāgārjuna.

Si bien no hay acuerdo entre los especialistas acerca de cuáles fueron las obras realmente escritas por Nāgārjuna, nadie pone en duda que su obra principal, tanto por su profundidad como por su influencia histórica, es las *Mūlamadhyamakakārikā* o MMK.

3. *INFLUENCIA HISTÓRICA*

Nāgārjuna no sólo es, para los budistas tradicionales, el descubridor de los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría y una de las figuras más importantes del *Mahāyāna*, sino que además es el fundador de la escuela filosófica del camino medio o *Madhyamaka*, también conocida por el nombre de escuela de la doctrina de la vacuidad (*śūnyatāvāda*).

El *Madhyamaka* es, junto con el *Yogācāra*, una de las dos grandes escuelas filosóficas del budismo *Mahāyāna*. Surgió en la India pero se propagó por los países donde se extendió el budismo *Mahāyāna*, especialmente por Tibet, China, Corea y Japón.

El desarrollo y evolución de la escuela *Madhyamaka* fuera de la India transciende nuestro ámbito de especialización y conocimientos.

En cuanto al *Madhyamaka* de la India, siguiendo a D.S. Ruegg,[12] distinguimos cuatro grandes períodos:

1) Antiguo o fundacional: representado por Nāgārjuna (150-250) y sus discípulos Āryadeva (170-270), Rāhulabhadra y Nāgahvaya.

2) Medio o de sistematización: representado principalmente por Buddhapālita (470-540), Bhavya o Bhāvaviveka (500-570), Śāntideva (695-743) y Candrakīrti (600-650). Buddhapālita es el fundador de la subescuela *Prāsaṅgika-Madhyamaka*, cuyo nombre deriva de la utilización del método prāsaṅga consistente en reducir al absurdo las opiniones de otros sin intentar demostrar ninguna opinión propia, lo que presupone que la verdad última no se puede alcanzar mediante palabras y razonamientos. Bhavya o Bhāvaviveka (500-570) es el fundador de la subescuela *Svātantrika-Madhyamaka*, criticó a Buddhapālita por utilizar el método prāsaṅga porque creía que la verdad última de la vacuidad se podía demostrar racionalmente por medio de la inferencia autónoma (svatantra) o mediante silogismos, lo cual presupone que las dos verdades (convencional y última) se pueden transmitir mediante palabras y razonamientos. Candrakīrti defendió a Buddhapālita de la crítica de Bhavya o Bhāvaviveka, sistematizó y desarrolló la escuela *Prāsaṅgika-Madhyamaka*. Otros Svātantrikas destacados son Avalokitavrata, Śrīgupta (siglo VII) y Jñānagarbha.

3) De síntesis. Hubo varias síntesis: la *Yogācāra-Svātantrika-Madhayamaka*, representada por Śāntarakśita (705-762) y su discípulo Kamalaśīla (713-763 o 740-797); la síntesis *Madhayamaka-Prajñāpāramitā*, representada por Ārya Vimuktisena, Bhadanta Vimuktisena (siglo VI o VII), Haribhadra (siglo VIII-IX), Dharmamitra (siglo IX). También cabe mencionar a Abhāyakaragupta, seguidor de ambas síntesis. Por último, la síntesis *Madhyamaka-Vajrayāna*, representada por el Nāgārjuna tántrico (siglo VII u VIII), Nāgābodhi, maestro de Vajrabodhi (671-741), Candrakīrtipāda, Āryadevapāda, etcétera.

4) Final, representado por Bodhibadra (siglos X-XI), Dhramakīrti o Dharmapāla (siglos X-XI), Dīpaṃkaraśrījñāna o Atiśa (siglos X-XI), discípulo de ambos. También por Jayānanda (siglo XI), Abhayākaragupta (siglos XI-XII), etc.

Además de dar lugar a una de las escuelas filosóficas más importantes del budismo, las MMK de Nāgārjuna han dado lugar a una serie de comentarios explicativos en India, China y Japón. Incluso en el siglo XX se han escrito comentarios en Europa y Estados Unidos. Esto no es de extrañar dada la sequedad, concisión y extrema dificultad de algunos de los crípticos versos de las MMK.

Algunos de los comentarios antiguos no se han conservado, por ejemplo el de Devaśarman, Guṇaśri, Rāhulabhadra, Guṇamati. Otros siguen sin haber sido publicados en ediciones accesibles a los especialistas y la mayor parte de ellos ni siquiera se han traducido íntegramente a lenguas occidentales.

El estudio de las MMK no es ni mucho menos una reliquia del pasado: no sólo existe una tradición viva de estudios budistas occidentales sobre Nāgārjuna y el *Madhyamaka*, sino que también existe una extensa escolástica, que insistimos sigue viva, sobre las MMK en las tradiciones del budismo tibetano, especialmente en los monasterios de la escuela Geluk. Incluso algunos filósofos occidentales del siglo XX, por ejemplo Jaspers, han comenzado a interesarse por el pensamiento de Nāgārjuna.

De la primera época del *Madhyamaka* se han conservado dos comentarios: el *Akutobhayā*, en tibetano, atribuido al propio Nāgārjuna pero que en realidad no fue escrito por él; el *Chung-lun*, en chino (T.1564), atribuido a Piṅgala pero traducido y revisado por Kumārajīva alrededor del año 409 d.C. Las similitudes que hay entre ambos textos parecen indicar su procedencia de un original común, probablemente en sánscrito.

De la segunda época del *Madhyamaka*, se han conservado: el *Mūlamadhyamakavṛtti* de Buddhapālita, en tibetano, que coincide en numerosas ocasiones con los dos comentarios de la época antigua. El *Prajñāpradīpa* de Bhavya o Bhāvaviveka, en chino y tibetano, a su vez comentado por Guṇadatta y Avalokitavrata, en tibetano. El *Prasannapadā* de Candrakīrti, el único que existe en sánscrito, también está en tibetano.

Sin embargo, las MMK no sólo fueron comentadas por miembros de la escuela *Madhyamaka*, sino que también lo fueron por miembros de la escuela *Yogācāra*. Por ejemplo se conservan algunos fragmentos en chino (T 1565) de un comentario atribuido a Asaṅga traducido en el año 543 d.C. También en chino (T 1567) se conserva el comentario de Sthiramati.

La existencia de estos comentarios a las MMK es muy significativa porque demuestra que el pensamiento de Nāgārjuna era lo suficientemente importante como para ser tenido en cuenta por budistas de distintas escuelas y lo suficientemente flexible como para no estar necesariamente adscrito a una determinada escuela budista en particular. Como afirma D.S. Ruegg «La existencia de tales comentarios sobre las MMK por destacadas autoridades del Vijñānavāda indica claramente que la obra de Nāgārjuna no era considerada patrimonio exclusivo de los mādhyamikas en el sentido restringido de una escuela particular, y que era visto como fundamental por pensadores mahāyānistas de más de una tendencia».[13]

4. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LAS MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ

Las MMK constan de 448 versos o 450 si se incluyen los dos que hay en la dedicatoria inicial. Los 448 versos están estructurados en 27 capítulos de distinta longitud, desde 6 versos

el más corto (el capítulo XIX sobre el tiempo) hasta 40 (el capítulo XXIV sobre las nobles verdades).

El contenido básico de cada uno de los capítulos es el siguiente:

Capítulo I: Se argumenta en contra de la existencia última de la causalidad y de los cuatro tipos de condiciones aceptados por la escolástica budista.

Capítulo II: Se argumenta contra la existencia última del movimiento, del sujeto del movimiento y de la distancia a recorrer.

Capítulo III: Mediante la refutación del sentido de la vista, se rebate la existencia última de los seis sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto, mente), y sus seis objetos correspondientes.

Capítulo IV: Mediante la refutación de la forma material, se rebate la existencia última de los cinco agregados de componentes psicofísicos del ser humano (forma material, sensación, percepción, composiciones y conciencia). Aparece por primera vez el concepto de vacuidad en los versos 8 y 9.

Capítulo V: Mediante la refutación de la existencia última del espacio, se rebate la existencia de los seis elementos (espacio, conciencia, agua, tierra, fuego y aire).

Capítulo VI: Se demuestra que la pasión y el apasionado no existen conjuntamente, o sea como idénticos, ni no conjuntamente, o sea como diferentes.

Capítulo VII: Se argumenta contra la existencia última de lo condicionado y de sus tres características: el surgir, la duración y el cesar, comparadas en el verso final con un sueño, una ilusión, etc. Se afirma (verso 16) que lo que surge y cesa en dependencia, en realidad está en estado de paz.

Capítulo VIII: Se argumenta contra la existencia última del actor y la acción. Se defiende (verso 12) la interdependencia de ambos conceptos.

Capítulo IX: Mediante la refutación de una entidad anterior a la existencia de las actividades de los sentidos, sentidos que

en último término tampoco existen (verso 11), se rebate el concepto de agente de la acción. Se concluye (verso 12) diciendo que donde han terminado las concepciones "existe", "no existe", tampoco existe ningún sujeto antes, a la vez o después que las actividades de los sentidos.

Capítulo X: Se critica que el fuego y la leña (acción y actor) sean idénticos o diferentes, también que surjan en dependencia si ya existen previamente. Se concluye (verso 16) diciendo que los que enseñan la identidad o la diferencia entre el sí mismo y las entidades no entienden las enseñanzas budistas.

Capítulo XI: Se recuerda que el Buddha no quiso explicar el límite anterior de las cosas; se refuta que el *saṃsāra* y todas las entidades tengan principio y límite; se cuestiona la legitimidad de proyectar los conceptos como anterior, contemporáneo y posterior allí donde están fuera de lugar.

Capítulo XII: Se refuta que el sufrimiento exista producido por uno mismo, por otro, por ambos a la vez o sin causa alguna. Se concluye (verso 10) que tampoco existen así las entidades exteriores.

Capítulo XIII: Se afirma (verso 1) que todas las composiciones son un engaño y (verso 2) que tras el engaño se encuentra la luminosidad de la vacuidad. Se objeta (verso 3) que existe el cambio y por tanto la vacuidad entendida como una entidad-por-sí. Se refuta la existencia del cambio y de la vacuidad (verso 7). Se concluye diciendo (verso 8) que la vacuidad es la paralización de las opiniones y que los que hacen de la vacuidad una opinión son declarados imposibles.

Capítulo XIV: Se argumenta contra la fusión de las entidades que surgen en dependencia, no son idénticas ni tampoco diferentes.

Capítulo XV: Se refuta que la entidad-por-sí pueda ser producida por causas y condiciones. Se vincula el concepto de entidad-por-sí a los extremos de la existencia e inexistencia, o de la persistencia y la aniquilación, ambos rechazados por el Buddha.

Capítulo XVI: Se argumenta contra la existencia última de la transmigración, tanto de un sujeto permanente como de los agregados no permanentes. También se rechaza la existencia última del atado y del liberado.

Capítulo XVII: Se contrapone la concepción de la acción del escolasticismo budista más tradicional a la concepción de la acción basada en la vacuidad. Se afirma que la vacuidad no es la aniquilación (verso 20) y que la vida de santidad (verso 23) y todas las convenciones del mundo (verso 24) son posibles porque las acciones y las aflicciones están vacías (verso 27). Pero en último término, el actor y la acción no existen realmente (verso 30), son emanaciones ilusorias (versos 31-32), como un sueño y un espejismo (verso 33).

Capítulo XVIII: Se explica cómo a partir de la creencia en el sí mismo surgen las concepciones sobre el yo y lo mío, y (verso 5) cómo en la vacuidad cesan esas proyecciones. Se recuerda que el Buddha enseñó lo que es el sí mismo y predicó la ausencia de sí mismo, también ni el sí mismo ni el no sí mismo. En el *nirvāṇa* termina el dominio de la mente y del lenguaje, no hay surgir ni cesar, identidad o diferencia, unidad o multiplicidad, ni tampoco aniquilación o persistencia.

Capítulo XIX: Se argumenta contra la existencia última del tiempo.

Capítulo XX: Se argumenta contra la existencia del efecto a partir de la confluencia de causas y condiciones, así como la existencia de las condiciones y la misma confluencia. También se argumenta contra la identidad o diferencia entre causa y efecto.

Capítulo XXI: Se argumenta contra la existencia última de la continuidad de causas y efectos que se generan y se destruyen. También se refuta que haya entidades que se generan y se destruyen a partir de sí mismas, a partir de otros, o a partir de ambas cosas a la vez. Se relaciona la creencia en dichas entidades con los extremos de la aniquilación y la persistencia.

Capítulo XXII: Se argumenta contra la existencia última del liberado como idéntico, diferente, etc., a los agregados (verso 1) y por ello se cuestiona que el liberado pueda ser explicado mediante dichos agregados del apego (versos 8 y 10), los cuales tampoco existen en último término (versos 9 y 10). Se afirma que no debe considerarse al liberado vacío, no vacío, etc., finito, no finito, etc., persistente, no persistente, etc. (versos 11-14). Quien declara que el liberado existe o no existe tiene aferramiento ya que a lo que está vacío no se le pueden aplicar esas categorías (verso 14) y quienes las proyectan sobre el liberado no se liberan (verso 15). Ambos, el liberado y el mundo carecen de entidad-por-sí (verso 16).

Capítulo XXIII: Se refuta la existencia última de las confusiones entre lo atractivo y lo repulsivo, también de las aflicciones que surgen a partir de ellas y de los objetos de los sentidos en los que se basan; dichos objetos son como un sueño, un espejismo (verso 8), un reflejo, una ilusión (verso 9). Se afirma que las confusiones cesan con el cesar de la ignorancia y al cesar la ignorancia cesan las composiciones (verso 23), por lo que se puede renunciar a las aflicciones ya que no existen ni no existen con entidad-por-sí (versos 24 y 25).

Capítulo XXIV: Se responde a la objeción según la cual si todo es vacío, no existen las cuatro nobles verdades, ni los frutos de la vida espiritual, ni las tres joyas, ni el bien ni el mal. Eso es no entender el sentido de la vacuidad ni la distinción entre verdad convencional y última. Es precisamente porque todo está vacío y porque nada existe con entidad-por-sí, por lo que son posibles las cuatro nobles verdades, etc. Lo que surge en dependencia es la vacuidad, eso es una designación dependiente y el camino medio (verso 18). Se concluye diciendo que quien ve el surgir en dependencia ve el sufrimiento, su origen, su cesar y el camino conducente a su cesar.

Capítulo XXV: Se refuta que el *nirvāna* sea una entidad, una no entidad, etc. Se afirma que ni en vida (verso 18) ni después de la cesación (verso 17) tiene sentido decir que el liberado existe, no existe, etc. También se afirma que no hay ninguna distinción entre el *saṃsāra* y el *nirvāṇa* (verso 19), que el límite del uno es el límite del otro, y que no hay nada entre ellos (verso 20). Cuando todo es vacío, no tiene sentido preguntar por lo finito e infinito (verso 22), idéntico, diferente, persistente o no persistente (verso 23). Se han pacificado todos los objetos y todas las proyecciones, desde el punto de vista último de la vacuidad, el Buddha nunca predicó nada a nadie (verso 24).

Capítulo XXVI: Pero desde el punto de vista convencional, sigue siendo cierta la explicación del origen y cesar del sufrimiento mediante los doce miembros del surgir en dependencia.

Capítulo XXVII: Las opiniones sobre la existencia de uno mismo en el pasado o en el futuro presuponen un límite al principio o al final (versos 1 y 2), y no son posibles (versos 13 y 14). La continuidad de los agregados es como la continuidad de una llama (verso 22), por lo que las opiniones sobre su identidad, diferencia, persistencia, aniquilación, infinitud o finitud no son lógicas. A partir de la vacuidad de todas las cosas, dichas opiniones no son posibles (verso 29).

5. OBJETIVO DE LAS MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ

Las MMK son una obra filosófica y polémica pero su finalidad es espiritual y terapéutica. Según las tradiciones budistas, Nāgārjuna escribió las MMK motivado por la compasión y con el fin de ayudar a todos los seres a liberarse del sufrimiento.

Además de ser una magistral exposición de la filosofía de la vacuidad contenida en los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría y una refutación de la sustancialización de las cate-

gorías del escolasticismo budista,[14] las MMK son principalmente un manual de meditación analítica conducente a la experiencia de la ayoidad o vacuidad. Este tipo de técnicas de meditación no es ni mucho menos una desviación de la espiritualidad budista ni un divertimento intelectual desarrollado por los monjes más racionalistas. Las raíces de la meditación analítica o de la reflexión filosófica orientada a la transformación de la mente pueden observarse ya en los textos más antiguos atribuidos al Buddha, por ejemplo en los suttas del canon pali, y pueden seguir observándose en la actualidad.

Los argumentos que contienen las MMK no buscan la victoria en el debate sino más bien que la mente se desapegue de las construcciones ilusorias que fabrica o que renuncie progresivamente a los modos de pensar que obstruyen el conocimiento de la naturaleza vacía de la realidad. Las MMK son antes que nada un medio para que la mente se libere de sus propias ataduras, denominadas técnicamente por el budismo "proyecciones" (*prapañca*), "concepciones" (*vikalpa*) y "opiniones" (*dṛṣṭi*).

El término *prapañca* significa literalmente expansión, difusión, dispersión, multiplicación, etc. Podríamos haberlo traducido por "dispersiones", ajustándonos así al sentido literal del término y connotando al mismo tiempo la idea de falta de atención o la tendencia de la mente a desviarse de lo esencial con especulaciones irrelevantes. También podríamos haberlo traducido por "impedimentos" ya que según el *Pali English Dictionary* de T.W. Rhys Davids y W. Stede, la palabra pali *papañca* parece estar relacionada con "pada" (pie) y por tanto con el latín im-ped-iment-um, es decir, con aquello que está delante del pie a modo de obstáculo o impedimento, o sea sería lo que obstaculiza o impide el conocimiento de la naturaleza última de la realidad. Así lo entiende también E. Conze, quien traduce *prapañca* por impedimentos,[15] si bien en el *sūtra*

donde también aparece la dedicatoria inicial de las MMK, probablemente su lugar de origen, lo traduce por "mundo diferenciado".[16]

Sin embargo, según la interpretación más tradicional,[17] *prapañca* es la tendencia de la mente a fabricar y proyectar indiscriminadamente imágenes, conceptos y palabras (de ahí la idea de expandir, difundir, dispersar, multiplicar) sobre la información que recibe de los sentidos. Por ello hemos preferido traducir *prapañca* por "proyecciones" en lugar de por "dispersiones" o "impedimentos". Esta traducción nos permite además mantener un mismo término en todos los contextos donde aparece la palabra, algo que no es posible con las otras traducciones, por ejemplo cuando significa sencillamente especular, (ver por ejemplo en XI.6, XXII.15). Por este mismo motivo y por razones idiomáticas, hemos desechado igualmente otras traducciones de *prapañca* comunes entre los estudiosos del budismo, por ejemplo: "proliferación conceptual" (B. Ñāṇananda), "construcción conceptual, fabricaciones" (J.L. Garfield), "construcciones del pensamiento" (K.K. Inada), "obsesiones" (D.J. Kalupahana), "pensamiento vano" (R. Hayes), "proliferación lingüística" (M. Tachikawa), "ficciones" (R.H. Robinson), "fenómenos" (T.E. Wood), "desarrollo discursivo" (D.S. Ruegg), "mundo expandido, mundo de la pluralidad" (C. Lindtner).

Las proyecciones pueden proceder de varias aflicciones o impurezas de la mente, siendo las principales la presunción del yo, la avidez, el odio y la ofuscación.

Las aflicciones y los comportamientos que derivan de ellas tienden a autojustificarse mediante todo tipo de concepciones (*vikalpa*) y opiniones (*dṛṣṭi*), de hecho *prapañca* también sirve para designar a estas autojustificaciones de concepciones y opiniones erróneas.

Las concepciones y opiniones más nocivas son las ideas de "sí mismo", "lo que pertenece al sí mismo", "yo" y "mío", "existe",

"no existe". Las opiniones más perjudiciales son las que incurren en los extremos de la persistencia (*śāśvata*) y la aniquilación (*uccheda*) de algo o alguien, por ejemplo: "en el pasado existía o no existía", "en el futuro existiré o no existiré", etc.

A partir de estas proyecciones, concepciones y opiniones, se otorga a las cosas una realidad que en el fondo no tienen, se las considera independientes, autosuficientes, con una esencia fija, inmutable, con una existencia propia, inherente, en sí y por sí, es decir, con lo que técnicamente se denomina en esta obra entidad-por-sí (*svabhāva*).

Al concederse a las cosas una permanencia y una identidad de la que en último término carecen, la mente tiende a apegarse o aferrarse a ellas, entrando así en los extremos del deseo y la aversión, la atracción y la repulsión, el amor y el odio, la existencia y la no existencia, etc.

Cuando se atribuye entidad-por-sí a las cosas y se ve todo como si realmente existiera al margen de nuestras proyecciones, concepciones y opiniones, no se ve lo que técnicamente se denomina el Camino Medio: el surgir en dependencia (*pratītyasamutpāda*) y la vacuidad (*śunyatā*).

En las MMK el *pratītyasamutpāda* no sólo se refiere a la interdependencia y a la relatividad de las cosas, sino también a su surgir en dependencia de nuestra mente, o lo que es lo mismo, en dependencia de nuestros conceptos y términos lingüísticos, lo que se denomina técnicamente convenciones (*vyavahāra*) y designaciones (*prajñapti*).

Cuando la mente no es consciente del surgir en dependencia de todas las cosas, no percibe la naturaleza última de la realidad, es decir, no ve la vacuidad (*śunyatā*) o ausencia de entidad-por-sí (*niḥsvabhāvatva*), no ve que en último término no hay ni una ni muchas cosas que surgen y cesan, van y vienen, se aniquilan para siempre o persisten indefinidamente.

Gracias al Camino Medio del surgir en dependencia y la vacuidad se van minando progresivamente los cimientos del apego y se sosiegan las reacciones de deseo apasionado, temor, aversión y odio a las cosas, personas e ideas.

El objetivo de las MMK es contribuir a una mejor comprensión de los fundamentos del Camino Medio, deconstruyendo o desmontando las proyecciones, concepciones y opiniones sobre la existencia o no existencia última de los seres y las categorías.

Las MMK son por consiguiente un medio para alcanzar la paz, primero llegando a una mejor comprensión filosófica de la naturaleza vacía de la realidad (nivel 1) y después a la comprensión experiencial de dicha naturaleza vacía (nivel 2).

El objeto de conocimiento es distinto en ambos niveles, en el primer nivel se conoce una doctrina filosófica sobre la naturaleza de la realidad, en el segundo se conoce la naturaleza de la realidad. El conocimiento intelectual del surgir en dependencia y la vacuidad no conduce necesariamente al conocimiento experiencial ya que la Perfección de la Sabiduría es, en el budismo, inseparable del cultivo de otras perfecciones como la generosidad, la moral, la paciencia, la energía y la meditación.

El mero conocimiento filosófico del surgir en dependencia y la vacuidad es insuficiente, aunque sin duda conveniente y de ayuda para facilitar el acceso al conocimiento experiencial, al menos lo era para Nāgārjuna, quien de otro modo no se habría molestado en escribir las MMK.

Las MMK constituyen una obra filosófica llena de *prapañca* (imágenes, palabras, conceptos y razonamientos), por tanto, pertenece al nivel 1; ahora bien, su finalidad no es detenerse en dicho nivel sino facilitar el tránsito al nivel 2, donde se da un conocimiento sin *prapañca* del surgir en dependencia y la vacuidad.

La dedicatoria inicial y el verso final de las MMK, junto con el verso 8 del capítulo XIII, son, a nuestro juicio, las claves para entender el sentido principal de las MMK: pacificar las proyecciones, renunciar a las opiniones y paralizarlas, todo ello mediante el Camino Medio del surgir en dependencia y la vacuidad.

Venero al mejor de los maestros, al Buddha perfecto, quien enseñó
el surgir en dependencia, la feliz pacificación de las proyecciones,
no la unidad, no la multiplicidad, no el venir, no el ir,
no el cesar, no el surgir, no la aniquilación, no la persistencia.
(Dedicatoria)

Los conquistadores han dicho que la vacuidad es la paralización de todas las opiniones.
A quienes tienen la vacuidad como opinión se les ha declarado imposibles.
(MMK.XIII.8)

Venero a Gautama, quien motivado por la compasión
predicó el buen Dharma para renunciar a todas las opiniones.
(MMK.XXVII.30)

6. EL PROBLEMA DE LAS INTERPRETACIONES DE NĀGĀRJUNA

Como todas las grandes obras maestras, las MMK pueden ser interpretadas de varias formas y desde presupuestos filosóficos distintos. Ahora bien, esto no significa que cualquier tipo de interpretación sea posible o que todas las interpretaciones

posibles sean igualmente legítimas. Es evidente que no existe una interpretación de Nāgārjuna que pueda considerarse como la única y la verdadera en términos absolutos, pero también es evidente que no todas las interpretaciones son igualmente verdaderas o relativas.

La cuestión entonces es ¿cuál es el criterio para juzgar la mayor o menor validez de una interpretación de Nāgārjuna? En nuestra opinión, el criterio es la consistencia de la interpretación con los propios textos de Nāgārjuna y con los textos budistas que el propio Nāgārjuna conocía y consideraba canónicos.

Puesto que Nāgārjuna se basa en alguna versión de los *sūtras* más antiguos (conservados hoy en los *nikāyas* del canon pāli y los *āgamas* del canon chino) y en alguna versión de los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría (*prajñāpāramitā sūtras*), una interpretación de Nāgārjuna será más correcta cuanto más consistente sea con su propia obra y con dichos textos canónicos. Si por el contrario una interpretación de Nāgārjuna no es consistente ni con lo que dice el propio Nāgārjuna en otros textos ni con los textos budistas canónicos que conocía, entonces tiene más probabilidad de ser incorrecta.

Este criterio sirve tanto para las diferentes interpretaciones que aparecen en los comentarios a las MMK y en diversas obras budistas e hinduistas, como para las interpretaciones realizadas dentro del ámbito de los estudios budistas. Por poner dos ejemplos significativos: si la interpretación absolutista de la vacuidad que aparece en el comentario chino *Ta-chih-tu-lun* (*Mahāprajñāpāramitopadeśaśāstra*) es inconsistente con la concepción no absolutista de la vacuidad que aparece en las obras auténticas de Nāgārjuna y en los textos canónicos budistas, nos encontramos ante una interpretación incorrecta, o si se prefiere, menos verdadera que otras interpretaciones de Nāgārjuna más consistentes. Consecuentemente, las interpretaciones de Nāgārjuna de E. Lamotte y V. Ramanan, quienes

se basan en dicho comentario espúreo, habrán de ser leídas con suma precaución y no deberán confundirse con el pensamiento de Nāgārjuna.

Si la interpretación nihilista de Śaṅkara en sus comentarios a los *Brahmasūtras* es inconsistente con el rechazo explícito de la acusación de nihilismo hecha por Nāgārjuna en el capítulo XXIV de las MMK, nuevamente nos encontramos ante una interpretación incorrecta de Nāgārjuna. Consecuentemente, las descripciones del pensamiento de Nāgārjuna o su escuela que aparecen en la literatura escolástica del Advaita Vedānta tampoco son fiables ni representativas.

En cuanto a las interpretaciones de Nāgārjuna en el ámbito de los estudios asiáticos y budistas, se pueden distinguir cinco clases fundamentales.

Interpretación nihilista: defendida por E. Burnouf, J.B. Saint-Hilaire, L. de La Vallée Poussin, M. Müller, A.B. Keith, H. Kern. Característica de la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. En la actualidad no hay prácticamente nadie que defienda esta posición. La justificación sistemática más reciente y seria de este tipo de interpretación puede verse en la obra de T.E. Wood, *Nāgārjunian Disputations*, Honolulú 1994.

Interpretación apofático-absolutista: surge en las primeras décadas del siglo XX de la mano del especialista ruso T. Stcherbatsky como reacción ante la interpretación nihilista de Louis de La Vallée Poussin, primer editor de las MMK. Está hecha desde presupuestos filosóficos kantianos, especialmente a partir de las categorías de fenómeno y noumeno. La mejor exposición de este tipo de interpretación, si bien desde una perspectiva más neovedántica que neokantiana, se encuentra en la obra de T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Londres, 1955. La obra de K. Venkata Ramanan, *Nāgārjunaīs Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, 1966, también

es representativa de esta tendencia. Actualmente es muy común en círculos neohinduistas, en la India es prácticamente la interpretación oficial. En el Japón son comunes las interpretaciones apofáticas aunque no por ello incurren necesariamente en interpretaciones absolutistas.

Interpretación pragmático-lingüística: Surge en la segunda mitad del siglo XX gracias a R.H. Robinson, F.J. Streng, R. Thurman, C.W. Huntington y J.L. Garfield. Influida por la filosofía analítica, especialmente por el llamado segundo L. Wittgenstein. Tiene tendencia al escepticismo antimetafísico y más recientemente al deconstruccionismo antidogmático. Las presentaciones más completas de esta orientación son la obra de Gudmunsen, *Wittgenstein and Buddhism*, Londres, 1977, y la de J. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford, 1995. Actualmente predomina en el mundo académico anglosajón.

Interpretación reformista: surge igualmente en el último cuarto de siglo XX. Es la interpretación que más se ajusta a la autocomprensión budista tradicional, predomina en círculos budistas y entre muchos estudiosos del budismo indio, tibetano y chino-japonés. No niega la novedad de los planteamientos de Nāgārjuna ni su crítica al escolasticismo budista sino que afirma la continuidad con las intuiciones fundamentales del budismo del Buddha o budismo preescolástico. El autor más representativo es quizá D. Kalupahana, aunque sus interpretaciones filosóficas no son aceptables ni para los especialistas en budismo preescolástico ni para los especialistas en Nāgārjuna. Recomendamos por tanto otras interpretaciones menos polémicas como por ejemplo, salvando las distancias, las de R. Hayes, Ch. Lindtner, D.S. Ruegg y P. Williams.

NOTA A LA EDICIÓN DEL TEXTO SÁNSCRITO DE CHRISTIAN LINDTNER

Esta edición de las MMK está basada en la edición clásica publicada por Louis de la Vallée Poussin con el comentario *Prasannapadā* de Candrakīrti, en la Biblioteca Buddhica IV, San Petesburgo, 1903-1913 (reimpresa por Biblio Verlag Osnabrück 1970).

Además, ofrece una revisión del texto publicado por J.W. de Jong, *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*. Madras: Adyar, 1977; teniendo en cuenta J.W. de Jong, «Textcritical Notes on the *Prasannapadā*», en el *Indo-Iranian Journal*, 20 (1978) 25-59 & 217-252; y Saigusa Mitsuyoshi, *Chūron gehu sōran*, Tokio, Daisan bummeisha, 1986 (rec. en *Cahiers d'Extreme-Asie*, 4 [1988] 244-247). Los textos editados por K. Inada y D. Kalupahana (por no hablar de sus traducciones) carecen de valor independiente y están repletas de errores del tipo más elemental. La edición de P.L.Vaidya es menos desconfiable, pero también carece de valor independiente. Por ello, he prescindido de todas ellas.

La versión tibetana de las MMK tal y como son transmitidas por las diversas ediciones indígenas de dBu ma, o la sección Madhyamaka del bsTan 'gyur (Derge, Cone, Narthang, Pekín) también se han cotejado cuidadosamente: el *Akutobhayā*, erróneamente atribuido a Nāgārjuna, y los comentarios de Buddhapālita, Bhavya, Avalokitavrata y Candrakīrti, así como la versión aislada de las MMK. Un examen somero de las versiones chinas disponibles meramente sirvió para confirmar con mucha más exactitud el texto de las MMK establecido por los materiales disponibles en sánscrito y tibetano. (Para más observaciones sobre el texto, ver mi *Nagarjuniana*, Copenhague, 1982, pp. 24-29 s.). Únicamente en uno o dos casos excepcionales puede sospecharse que las traducciones chinas reflejan alguna verdadera y original variación con respecto a los (ahora perdidos) manuscritos sánscritos usados por ellas.

A grandes rasgos, todo lo que podemos decir es que las MMK parecen haber sido transmitidas muy fielmente a partir del (ahora perdido) manuscrito general del propio autor (el supuesto autógrafo). Aunque naturalmente hay muchas variantes ortográficas, sólo unas pocas son realmente variaciones. Por regla general, esas variaciones ocurren cuando comparamos las versiones del *Akutobhayā*, de Buddhapālita, Bhavya y Avalokitavrata por una parte, con las de Candrakīrti por otra. Puesto que Candrakīrti se queda solo en algunas de sus variaciones reales, y puesto que además es el más reciente de los testigos textuales, sus variaciones, aunque significativas por sí mismas, con toda probabilidad no se corresponden con el original de Nāgārjuna. (No cabe duda de ello ya que Candrakīrti conoció las versiones de las MMK utilizadas por el *Akutobhayā*, Buddhapālita y Bhavya, todos ellos citados, explícita o implícitamente, en su *Prasannapadā*).

Las versiones mongolas, sin duda, no han sido cotejadas. Presumiblemente, carecen de valor independiente ya que están basadas únicamente en las correspondientes versiones tibetanas.

Esta edición crítica del texto sánscrito de las MMK (también titulada *Prajñā* o *Madhyamaka-sāstra*, no sabemos con

seguridad lo que el mismo Nāgārjuna prefería) reproduce la versión publicada primero en mi *Nāgārjuna filosofiske vaerker*, Copenhague, 1982, pp. 177-215. Mi intención, por supuesto, ha sido acercarme lo más posible al supuesto original del famoso autor de las MMK con la ayuda de todas las fuentes primarias disponibles. En cuanto a los títulos de cada uno de los 27 capítulos (448) versos, ver *Nagarjuniana*, p. 25, nota 79. Aquí, y en mi reseña de la edición de Saigusa Mitsuyoshi, todas las variaciones reales pero apenas originales deberían ser cotejadas por el lector crítico e interesado. En contra de mi edición de 1982, he hecho ahora enmiendas menores en II.8, VI.6, VII.7, IX.12, X.5, XIII.8, XX.24, XXIV.9 y XXV.23. Una edición definitiva de las MMK, incluyendo un aparato crítico completo, etc., naturalmente sólo puede realizarse una vez que los manuscritos del *Prasannapadā* (en Berlín y Lhasa) hayan sido cotejados. En conexión con esto, los pasajes paralelos de las otras obras auténticas de Nāgārjuna deberían tenerse igualmente en consideración.

NOTA A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

Para realizar esta traducción he utilizado la más reciente y completa edición sánscrita de las MMK, preparada por uno de los más grandes expertos mundiales en Nāgārjuna: Christian Lindtner, quien (como se puede apreciar más arriba en su nota a la edición sánscrita) ha cotejado los manuscritos y comentarios disponibles en sánscrito, tibetano y chino.

El texto sánscrito que se incluye aquí junto con la traducción española, incorpora incluso las pequeñas correcciones que el propio Lindtner ha hecho a su edición de 1982 publicada en Dinamarca,[18] que a su vez revisaba el texto sánscrito preparado por J.W de Jong en 1977.[19]

He seguido los títulos de los capítulos que aparecen en la edición de Lindtner, si bien indicando en nota a pie de página los títulos diferentes que aparecen en la versión del MMK incluida en el *Prasannapadā* de Candrakīrti (capítulos II, III, VII, XI, XIII, XV, XVIII, XX), la única que contiene dichos títulos, por lo que es probable que sean una innovación de Candrakīrti para facilitar la comprensión del texto.

He añadido a los 445 versos de la edición de Lindtner, los tres versos (III.7, XII.6, XXIII.20) que, al igual que ocurre con

los títulos arriba mencionados, únicamente aparecen en la versión de Candrakīrti.

He consultado, no siempre seguido en sus interpretaciones, los comentarios contemporáneos de las MMK, especialmente los de J.L. Garfield y D. Kalupahana. He tenido en cuenta también los comentarios clásicos de Candrakīrti, Buddhapālita y Piṅgala, así como la literatura secundaria más relevante sobre Nāgārjuna y la escuela Madhyamaka.

El primer borrador de la traducción española se terminó en la India en el año 2000, gracias a una beca bilateral (AECI-ICCR) para estudiar (1999-2001) en el Central Institute of Higher Tibetan Studies de Sarnath (Benarés). La versión final se acabó en España en el año 2002.

He intentado que la traducción sea muy fiel al original sánscrito y, al mismo tiempo, idiomática. El lector deberá juzgar si se ha conseguido este doble objetivo. Indudablemente, podría haber hecho una traducción menos respetuosa con el original y algo más literaria añadiendo cosas que no están en el original sánscrito o haciendo decir al texto cosas que en realidad no dice pero que hubieran quedado muy bien en castellano. Sin embargo, he preferido atenerme siempre al original sánscrito y ajustarme lo más posible a lo que dice literalmente. Aunque en toda traducción es inevitable cierto grado de interpretación, he intentado huir de las traducciones demasiado interpretativas. A lo largo de mis estudios y conversaciones con especialistas tanto budistas como hinduistas, he comprobado por propia experiencia que las MMK pueden interpretarse de manera consistente de diversas formas y desde presupuestos filosóficos muy distintos. Por ello, me ha parecido oportuno intentar dejar abierta la traducción a más de una lectura pero sin sacrificar la fidelidad al original sánscrito.

TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL Y TEXTO SÁNSCRITO ORIGINAL DE LA OBRA DE NĀGĀRJUNA

VERSOS SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL CAMINO MEDIO

(*Mūlamadhyamakakārikā*)

DEDICATORIA

Venero al mejor de los maestros, al Buddha perfecto, quien enseñó
el surgir en dependencia,[20] la feliz[21] pacificación de las proyecciones,[22]
no la unidad, no la multiplicidad,[23] no el venir, no el ir,[24]
no el cesar, no el surgir,[25] no la aniquilación,[26] no la persistencia.[27]

anirodam anutpādam anucchedam aśāśvatam |
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam | | 1
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam |
deśayām āsa saṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varam | | 2

CAPÍTULO I
CONSIDERACIÓN DE LAS CONDICIONES
(pratyayaparīkṣā)

I.1) Nunca en ninguna parte existen entidades surgidas, |
ni a partir de sí mismas, ni a partir de otras, ni a partir de ambas,[28] ni a partir de la ausencia de causas.[29]

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ |
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana | | 1

I.2) Cuatro son [las clases de] condiciones: causa,[30] objeto,[31] precedente[32] |
y predominante,[33] no hay una quinta [clase de] condición.[34]

catvāraḥ pratyayā hetur ārambaṇam anantaram |
tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ | | 2

I.3) La entidad-por-sí[35] de las cosas no existe en las condiciones, etc., |
cuando no existe la entidad-por-sí, tampoco existe la entidad-por-otro.[36]

na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate |
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate | | 3

I.4) La actividad[37] no posee condiciones,[38] ni la actividad posee no condiciones,[39] |
las condiciones no poseen no actividad, ni tampoco actividad.

kriyā na pratyayavatī nāpratyayavatī kriyā |
pratyayā nākriyāvantaḥ kriyāvantaś ca santy uta | | 4

I.5) «[Algo] surge en dependencia de éstas», [luego] éstas son condiciones.[40] |
[Entonces] mientras no ha surgido [algo], ¿por qué no son éstas no condiciones?[41]

utpadyate pratītyemān itīme pratyayāḥ kila |
yāvan notpadyata ime tāvan nāpratyayāḥ katham | | 5

I.6) La condición de un efecto existente o inexistente no es lógica.[42] |
La condición de lo inexistente ¿de qué es [condición]?, ¿para qué una condición de lo [ya] existente?

naivāsato naiva sataḥ pratyayo 'rthasya yujyate |
asataḥ pratyayaḥ kasya sataś ca pratyayena kim | | 6

I.7) Cuando no se origina un dharma,[43] existente, inexistente, ni existente ni no existente, |
siendo así, ¿cómo puede ser lógica una causa que lo origina?[44]

na san nāsan na sadasan dharmo nirvatate yadā |
kathaṃ nirvartako hetur evaṃ sati hi yujyate | | 7

I.8) Se ha definido[45] un dharma como existente sin [la necesidad de un] objeto, |
luego, cuando un dharma existe sin objeto, ¿para qué[46] [hace falta] nuevamente el objeto?[47]

anārambaṇa evāyaṃ san dharma upadiśyate |
athānārambaṇe dharme kuta ārambaṇaṃ punaḥ | | 8

I.9) Cuando los dharmas no han surgido, no es posible su cesación, |
y cuando [ya] han cesado ¿cuál es su condición? Por tanto, la [condición] precedente no es lógica.[48]

anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nopapadyate |
nānantaram ato yuktaṃ niruddhe pratyayaś ca kaḥ | | 9

I.10) Puesto que no existe la realidad [última] de las cosas que carecen de entidad-por-sí, |
«cuando esto es, eso existe», ciertamente no es posible.[49]

bhāvānāṃ nihsvabhāvānāṃ na sattā vidyate yataḥ |
satīdam asmin bhavatīty etan naivopapadyate | | 10

I.11) El efecto no está en las condiciones unidas o separadas. |
¿Cómo puede existir a partir de condiciones lo que no está en las condiciones?[50]

na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣv asti tat phalam |
pratyayebhyaḥ kathaṃ tac ca bhaven na pratyayeṣu yat | | 11

I.12) [Si] eso, [el efecto], siendo inexistente, se origina a partir de esas condiciones, |
¿por qué no se origina el efecto, también a partir de no condiciones?[51]

athāsad api tat tebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate |
apratyayebhyo 'pi kasmān nābhipravartate phalam | | 12

I.13) Y [si] el efecto es creado por condiciones y las condiciones no son creadas por sí mismas, |
¿cómo puede existir el efecto creado por condiciones que no son creadas por sí mismas?[52]

phalaṃ ca pratyayamayaṃ pratyayāś cāsvayaṃmayāḥ |
phalam asvamayebhyo yat tat pratyayamayaṃ katham | | 13

I.14) Por tanto, el efecto no existe ni creado por condiciones ni creado por no condiciones. |
A partir de la no entidad del efecto, ¿cómo pueden existir condiciones y no condiciones?[53]

tasmān na pratyayamayaṃ nāpratyayamayaṃ phalam |
saṃvidyate phalābhāvāt pratyayāpratyayāḥ kutaḥ | | 14

CAPÍTULO II
CONSIDERACIÓN DE LO MOVIDO, LO NO MOVIDO Y LO QUE SE ESTÁ MOVIENDO[54]
(gatāgatagamyamānaparīkṣā)

II.1) Lo que se ha movido no se mueve, ni por tanto se mueve lo que no se ha no movido. |
Ni siquiera, aparte[55] de lo que se ha movido y de lo que no se ha movido, se mueve lo que se está moviendo.[56]

gataṃ na gamyate tāvad agataṃ naiva gamyate |
gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate | | 1

II.2) Puesto que donde hay moción, allí existe el movimiento y eso [ocurre] en lo que se está moviendo, |
la moción no está ni en lo que se ha movido ni en lo que no se ha movido, el movimiento existe en lo que se está moviendo.[57]

ceṣṭā yatra gatis tatra gamyamāne ca sā yataḥ |
na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatis tataḥ | | 2

II.3) ¿Cómo será posible el movimiento de lo que se está moviendo, |

cuando no es posible que el no movimiento sea lo que se está moviendo?[58]

gamyamānasya gamanaṃ kathaṃ nāmopapatsyate |
gamyamānaṃ vigamanaṃ yadā naivopapadyate | | 3

II.4) De quien [afirma] el movimiento de lo que se está moviendo, se sigue que |
lo que se está moviendo[59] **existe sin movimiento [pero] lo que se está moviendo se mueve.**[60]

gamyamānasya gamanaṃ yasya tasya prasajyate |
ṛte gater gamyamānaṃ gamyamānaṃ hi gamyate | | 4

II.5) Cuando hay movimiento de lo que se está moviendo, se siguen dos movimientos: |
aquel por el cual existe lo que se está moviendo y aquel que ahí es nuevamente el movimiento.

gamyamānasya gamane prasaktaṃ gamanadvayam |
yena tad gamyamānaṃ ca yac cātra gamanaṃ punaḥ | | 5

II.6) Cuando se siguen dos movimientos, se siguen dos móviles: |
un movimiento separado del móvil no es posible.[61]

dvau gantārau prasajyete prasakte gamanadvaye |
gantāraṃ hi tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate | | 6

II.7) Si el movimiento separado del móvil no es posible, |
entonces, cuando el movimiento no existe, ¿cómo va a existir el móvil?[62]

gantāraṃ cet tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate |
gamane 'sati gantātha kuta eva bhaviṣyati | | 7

II.8) Mientras que el móvil no se mueve, ciertamente lo inmóvil tampoco se mueve. |
¿Qué tercera [cosa] se mueve aparte del móvil y lo inmóvil?

gantā na gacchate tāvad agantā naiva gacchati |
anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo hi gacchati | | 8

II.9) ¿Cómo será posible [afirmar] que «el móvil se mueve», |
cuando el móvil sin movimiento no es posible?

gantā tāvad gacchatīti katham evopapatsyate |
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate | | 9

II.10) Del oponente que [afirma] «el móvil se mueve», se sigue que |
sin movimiento existe el móvil, lo cual presupone[63] **el movimiento del móvil.**

pakṣo gantā gacchatīti yasya tasya prasajyate |
gamanena vinā gantā gantur gamanam icchataḥ | | 10

II.11) Si el móvil se mueve, se siguen dos movimientos: |
aquél por el que se dice: «móvil», y aquél por el que el móvil real se mueve.

gamane dve prasajyete gantā yady uta gacchati |
ganteti cājyate yena gantā san yac ca gacchati | | 11

II.12) El movimiento[64] no se inicia en lo que se ha movido, ni se inicia en lo que no se ha movido, |
ni se inicia en lo que se está moviendo, ¿dónde se inicia el movimiento?

gate nārabhyate gantuṃ gantuṃ nārabhyate 'gate |
nārabhyate gamyamāne gantum ārabhyate kuha | | 12

II.13) Antes del inicio del movimiento, no existe lo que se está moviendo ni tampoco lo que se ha movido |
¿cómo puede haber el movimiento en lo que no se ha movido, [allí] donde se inicia el movimiento?

na pūrvaṃgamanārambhād gamyamānaṃ na vā gatam |
yatrārabhyeta gamanam agate gamanaṃ kutaḥ | | 13

II.14) ¿Para qué se concibe[65] lo que se ha movido, lo que se está moviendo y lo que se ha movido |
cuando el inicio del movimiento no se ve por ninguna parte?

gataṃ kiṃ gamyamānaṃ kiṃ agataṃ kiṃ vikalpyate |
adṛśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā | | 14

II.15) El móvil no perdura,[66] lo inmóvil ciertamente tampoco perdura, |
¿qué tercera [cosa] perdura diferente al móvil y lo inmóvil?

gantā na tiṣṭhati tāvad agantā naiva tiṣṭhati |
anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo 'tha tiṣṭhati | | 15

II.16) ¿Cómo será posible [afirmar que] «el móvil perdura» |
cuando no es posible el móvil sin movimiento?

gantā tāvat tiṣṭhatīti katham evopapatsyate |
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate | | 16

II.17) [El movimiento] no perdura a partir de lo que se está moviendo, ni a partir de lo que se ha movido, ni tampoco a partir de lo que no se ha movido. |
El movimiento, el origen y el término son similares al movimiento.

na tiṣṭhati gamyamānān na gatān nāgatād api |
gamanaṃ saṃpravṛttiś ca nivṛttiś ca gateḥ samā | | 17

II.18) [Afirmar]: «lo que es el movimiento, eso mismo es el móvil», no es lógico. |
Similarmente [afirmar]: «el móvil es diferente al movimiento» no es lógico.[67]

yad eva gamanaṃ gantā sa eveti na yujyate |
anya eva punar gantā gater iti na yujyate | | 18

II.19) Si el movimiento fuera idéntico al móvil, |
se seguiría que el actor y la acción son una [misma] entidad.

yad eva gamanaṃ gantā sa eva hi bhaved yadi |
ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca | | 19

II.20) Similarmente, si se concibe que el móvil es diferente al movimiento, |
podría haber movimiento sin móvil y móvil sin movimiento.

anya eva punar gantā gater yadi vikalpyate |
gamanaṃ syād ṛte gantur gantā syād gamanād ṛte | | 20

II.21) Si la demostración de estos dos con una entidad o con muchas entidades |
no existe, ¿cómo entonces puede existir la demostración de esos dos?

ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoḥ |
na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate | | 21

II.22) El movimiento por el que se dice móvil no mueve a ese movimiento. |
Puesto que no hay [móvil] antes que el movimiento, ¿qué mueve a quién?

gatyā yayājyate gantā gatiṃ tāṃ sa na gacchati |
yasmān na gatipūrvo 'sti kaś cit kiṃ cid dhi gacchati | | 22

II.23) El movimiento por el que se dice móvil no mueve a otro [movimiento] diferente, |
dos movimientos no son posibles puesto que es uno lo que se mueve.

gatyā yayājyate gantā tato 'nyāṃ sa na gacchati |
gatī dve nopapadyete yasmād eke tu gantari | | 23

II.24) El móvil real no mueve de tres modos el movimiento, |
ni tampoco [siendo] irreal mueve de tres modos el movimiento.

sādbhūto gamanaṃ gantā triprakāraṃ na gacchati |
nāsadbhūto 'pi gamanaṃ triprakāraṃ sa gacchati | | 24

II.25) El [móvil] real o irreal no mueve el movimiento de tres modos, |
por lo tanto, el movimiento, el móvil y el recorrido no existen.

gamanaṃ sadasadbhūtas triprakāraṃ na gacchati |
tasmād gatiś ca gantā ca gantavyaṃ ca na vidyate | | 25

CAPÍTULO III
CONSIDERACIÓN DE LAS ESFERAS [DE LOS SENTIDOS][68]
(āyatanaparīkṣā)

III.1) La visión, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, la mente, |
son los seis sentidos, los objetos de la visión,[69] etc., son su dominio.

darśanaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ rasanaṃ sparśanaṃ manaḥ |
indriyāṇi ṣaḍ eteṣāṃ draṣṭavyādīni gocaraḥ | | 1

III.2) Ciertamente, la visión no ve su propio sí mismo, |
lo que no se ve a sí mismo, ¿cómo verá a otros?

svam ātmānaṃ darśanaṃ hi tat tam eva na paśyati |
na paśyati yad ātmānaṃ kathaṃ drakṣyati tat parān | | 2

III.3) El ejemplo del fuego no basta para demostrar la existencia de la visión. |
Ése [ejemplo del fuego], junto con la visión, se ha rebatido con lo que se está moviendo, lo que se ha movido y lo que no se ha movido.[70]

na paryāpto 'gnidṛṣṭānto darśanasya prasiddhaye |
sadarśanaḥ sa pratyukto gamyamānagatāgataiḥ | | 3

III.4) Cuando no hay ninguna visión sin que exista el acto de ver, |
[pensar] así: «la visión ve», ¿cómo puede ser lógico?

nāpaśyamānaṃ bhavati yadā kiṃ cana darśanaṃ |
darśanaṃ paśyatīty evaṃ katham etat tu yujyate | | 4

III.5) Ciertamente la visión no ve, ni ve la no visión, |
con la visión se ha expuesto el vidente y también [así] debería entenderse.

paśyati darśanaṃ naiva naiva paśyaty adarśanam |
vyākhyāto darśanenaiva draṣṭā cāpy avagamyatām | | 5

III.6) El vidente separado y no separado de la visión no existe. |
Cuando no existe la visión y lo visto, ¿cómo puede existir para ti el vidente?

draṣṭā nāsty atiraskṛtya tiraskṛtya ca darśanam |
draṣṭavyaṃ darśanaṃ caiva draṣṭary asati te kutaḥ | | 6

III.7) Del mismo modo que se habla del surgir de un hijo en dependencia de una madre y un padre, |
se habla del surgir de la conciencia en dependencia del ojo y de la forma visible.[71]

pratītya mātāpitarau yathoktaḥ putrasaṃbhavaḥ |
cakṣūrūpe pratītyaivamukto vijñānasaṃbhavaḥ | | 7

III.8) A partir de la inexistencia de la visión y de lo visto, los cuatro:[72] conciencia, etc., |
no existen. Similarmente, ¿cómo va a existir el apego, etc.?

draṣṭavyadarśanābhāvād vijñānādicatuṣṭayaṃ |
nāstīty upādānādīni bhaviṣyanti punaḥ katham | | 8

III.9) Se ha expuesto el oído, el olfato, el gusto, el tacto, la mente, |
con la visión, y [así] mismo debería comprenderse el oyente, lo oído, etc.

vyākhyātaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ rasanaṃ sparśanaṃ manaḥ |
darśanenaiva jānīyāc chrotṛśrotavyakādi ca | | 9

CAPÍTULO IV
CONSIDERACIÓN DE LOS AGREGADOS
(skandhaparīkṣā)

IV.1) La forma no existe[73] aparte de la causa de la forma, |
ni tampoco la causa de la forma existe[74] aparte de la forma.

rūpakāraṇanirmuktaṃ na rūpam upalabhyate |
rūpeṇapi na nirmuktaṃ dṛśyate rūpakāraṇam | | 1

IV.2) [Si] existiera una forma aparte de la causa de la forma, se seguiría que existe |
sin causa, pero en ninguna parte existe nada sin causa.

rūpakāraṇanirmukte rūpe rūpaṃ prasajyate |
āhetukaṃ na cāsty arthaḥ kaś cid āhetukaḥ kva cit | | 2

IV.3) Si la causa de la forma pudiera existir aparte de la forma, |
podría existir una causa sin efecto, pero la causa no existe sin efecto.

rūpeṇa tu vinirmuktaṃ yadi syād rūpakāraṇam |
akāryakaṃ kāraṇaṃ syād nāsty akāryaṃ ca kāraṇam | | 3

IV.4) Cuando la forma existe, la causa de la forma no es posible,[75] |
cuando la forma no existe, la causa de la forma tampoco es posible.

rūpe saty eva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate |
rūpe 'saty eva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate | | 4

IV.5) Similarmente, una forma sin causa, no es, [repetimos], no es posible. |
Por tanto, no se debería concebir ningún concepto vinculado[76] con la forma.

niṣkāraṇaṃ punā rūpaṃ naiva naivopapadyate |
tasmāt rūpagatān kāṃś cin na vikalpān vikalpayet | | 5

IV.6) [Pensar:] "«El efecto es visto con[77] la causa», no es posible. |
[Pensar:] «El efecto no es visto con la causa», tampoco es posible.[78]

na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryam ity upapadyate |
na kāraṇasyāsadṛśaṃ kāryam ity upapadyate | | 6

IV.7) El procedimiento con la forma es como el de todas las entidades, |
y el de todas las sensaciones, conciencias, percepciones y composiciones.

vedanācittasaṃjñānāṃ saṃskārāṇāṃ ca sarvaśaḥ |
sarveṣām eva bhāvānāṃ rūpeṇaiva samaḥ kramaḥ | | 7

IV.8) Quien mediante la vacuidad formule una refutación del razonamiento realizado, |
convierte su no refutación [en algo] igual a lo que debería ser demostrado.[79]

vigrahe yaḥ parīhāraṃ kṛte śūnyatayā vadet |
sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate | | 8

IV.9) Quien mediante la vacuidad formule una objeción de la exposición realizada, |
convierte su no objeción [en algo] igual a lo que debería ser demostrado.

vyākhyāne ya upālambhaṃ kṛte śūnyatayā vadet |
sarvaṃ tasyānupālabdhaṃ samaṃ sādhyena jāyate | | 9

CAPÍTULO V
CONSIDERACIÓN DE LOS ELEMENTOS
(dhātuparīkṣā)

V.1) No existe ningún espacio antes que la característica[80] del espacio. |
Si la característica existiera antes, se seguiría que [el espacio] podría existir sin característica.

nākāśaṃ vidyate kiṃ cit pūrvam ākāśalakṣaṇāt |
alakṣaṇaṃ prasajyeta syāt pūrvaṃ yadi lakṣaṇāt | | 1

V.2) Pero no existe en ninguna parte ninguna entidad sin característica. |
Cuando la entidad sin característica no existe, ¿de dónde podría proceder una característica?

alakṣaṇo na kaś cic ca bhāvaḥ saṃvidyate kva cit |
asaty alakṣaṇe bhāve kramatāṃ kuha lakṣaṇam | | 2

V.3) El origen de la característica no está en lo que tiene o no tiene característica, |
ni tampoco se origina en otro lugar diferente a lo que tiene o no tiene característica.

nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttir na salakṣaṇe |
salakṣaṇālakṣaṇābhyāṃ nāpy anyatra pravartate | | 3

V.4) Cuando no existe la característica, lo caracterizado no es posible, |
y cuando no ha surgido lo caracterizado, tampoco hay surgir de la característica.

lakṣaṇāsaṃpravṛttau ca na lakṣyam upapadyate |
lakṣyasyānupapattau ca lakṣaṇasyāpy asaṃbhavaḥ | | 4

V.5) Por tanto, no existe lo caracterizado ni existe la característica, |
ni tampoco existe una entidad aparte de la característica y lo caracterizado.

tasmān na vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vidyate |
lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva bhāvo 'pi vidyate | | 5

V.6) No existiendo una entidad, ¿de quién será una no entidad? |
al margen de dharmas con entidad y no entidad ¿quién conoce una entidad y una no entidad?

avidyamāne bhāve ca kasyābhāvo bhaviṣyati |
bhāvābhāvavidharmā ca bhāvābhāvāv avaiti kaḥ | | 6

V.7) Por tanto, no hay entidad, ni no entidad, ni caracterizado, ni tampoco característica, |
ni espacio, ni como el espacio, los otros cinco elementos.[81]

tasmān na bhāvo nābhāvo na lakṣyaṃ nāpi lakṣaṇam |
ākāśam ākāśasamā dhātavaḥ pañca ye 'pare | | 7

V.8) Los que tienen poca sabiduría ven la existencia y la no existencia |
de las cosas, esos no ven la feliz pacificación de los objetos de la visión.[82]

astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ |
bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavyopaśamaṃ śivam | | 8

CAPÍTULO VI
CONSIDERACIÓN DE LA PASIÓN Y EL APASIONADO
(rāgaraktaparīkṣā)

VI.1) Si antes que la pasión existiera el apasionado separado de la pasión, |
la pasión existiría en dependencia de él, cuando existiera el apasionado, existiría la pasión.

rāgād yadi bhavet pūrvaṃ rakto rāgatiraskṛtaḥ |
taṃ pratītya bhaved rāgo rakte rāgo bhavet sati | | 1

VI.2) [Pero] cuando no existe el apasionado, ¿cómo va a existir nuevamente la pasión?, |
exista o no exista en el apasionado la pasión, también [vale] este mismo proceder.[83]

rakte 'sati punā rāgaḥ kuta eva bhaviṣyati |
sati vāsati vā rāge rakte 'py eṣa samaḥ kramaḥ | | 2

VI.3) Similarmente, el aparecer conjunto[84] **de la pasión y el apasionado no es lógico, |**
la pasión y el apasionado no serían dependientes el uno del otro.

sahaiva punar udbhūtir na yuktā rāgaraktayoḥ |
bhavetāṃ rāgaraktau hi nirapekṣau parasparam | | 3

VI.4) En la unidad no hay coexistencia,[85] obviamente, algo no existe junto consigo mismo.[86] |
En la separación, ¿cómo va a haber coexistencia?

naikatve sahabhāvo 'sti na tenaiva hi tat saha |
pṛthaktve sahabhāvo 'tha kuta eva bhaviṣyati | | 4

VI.5) Si hubiera coexistencia en la unidad, sería sin conjunción.[87] |
Si hubiera coexistencia en la separación, sería sin conjunción.

ekatve sahabhāvaś cet syāt sahāyaṃ vināpi saḥ |
pṛthaktve sahabhāvaś cet syāt sahāyaṃ vināpi saḥ | | 5

VI.6) Y si hubiera coexistencia en la separación, ¿cómo demostrar |
la coexistencia de la pasión y el apasionado puesto que existen totalmente separados?

pṛthaktve sahabhāvaś ca yadi kiṃ rāgaraktayoḥ |
siddhaḥ pṛthakpṛthagbhāvaḥ sahabhāvas tatas tayoḥ | | 6

VI.7) Si se ha demostrado que la pasión y el apasionado existen totalmente separados, |
¿con qué fin conceptualizas su coexistencia?

siddhaḥ pṛthakpṛthagbhāvo yadi vā rāgaraktayoḥ |
sahabhāvaṃ kimarthaṃ tu parikalpayase tayoḥ | | 7

VI.8) [Pensando] así: «la separación no se demuestra», presupones la coexistencia, |
[y luego] presupones nuevamente la separación con el fin de demostrar la coexistencia.

pṛthag na sidhyatīty evaṃ sahabhāvaṃ vikāṅkṣasi |
sahabhāvaprasiddhyarthaṃ pṛthaktvaṃ bhūya icchasi | | 8

VI.9) Al no demostrarse la separación, la coexistencia no se demuestra, |
y cuando existe la separación, ¿en cuál [de las dos cosas separadas] presupones la coexistencia?

pṛthagbhāvāprasiddheś ca sahabhāvo na sidhyati |
katamasmin pṛthagbhāve sahabhāvaṃ satīcchasi | | 9

VI.10) Así que no hay demostración de la pasión con el apasionado, ni conjunta ni no conjunta. |
Como la pasión, no hay demostración de todos los dharmas ni conjunta ni no conjunta.

evaṃ raktena rāgasya siddhir na saha nāsaha |
rāgavat sarvadharmāṇāṃ siddhir na saha nāsaha | | 10

CAPÍTULO VII
CONSIDERACIÓN DEL SURGIMIENTO, LA DURACIÓN Y LA CESACIÓN[88]
(utpādasthitibhaṅgaparīkṣā)

VII.1) Si el surgir es condicionado, entonces está asociado a las tres características,[89] |
si el surgir es incondicionado ¿cómo pueden existir las características de lo condicionado?

yadi saṃskṛta utpādas tatra yuktā trilakṣaṇī |
athāsaṃskṛta utpādaḥ kathaṃ saṃskṛtalakṣaṇam | | 1

VII.2) Las tres [características] dispersas: surgimiento, etc., no bastan para actuar como características |
de lo condicionado, agrupadas ¿cómo pueden estar en un [mismo] lugar y en un [mismo] momento?

utpādādyās trayo vyastā nālaṃ lakṣaṇakarmaṇi |
saṃskṛtasya samastāḥ syur ekatra katham ekadā | | 2

VII.3) Si existen características de lo condicionado diferentes al surgimiento, la duración y la cesación, hay regreso al infinito,[90] |

si no las hay, para ti no están condicionadas.[91]

utpādasthitibhaṅgānām anyat saṃskṛtalakṣaṇam |
asti ced anavasthaivaṃ nāsti cet te na saṃskṛtāḥ | | 3

VII.4) El surgir del surgir es solamente el surgir raíz del surgir, |
el surgir raíz genera nuevamente el surgir del surgir.[92]

utpādotpāda utpādo mūlotpādasya kevalam |
utpādotpādam utpādo maulo janayate punaḥ | | 4

VII.5) Si para ti[93] **el surgir del surgir es el surgir raíz del surgir, |**
¿cómo eso para ti, no generado por la raíz, generará esto?

utpādotpāda utpādo mūlotpādasya te yadi |
maulenājanitas taṃ te sa kathaṃ janayiṣyati | | 5

VII.6) Si para ti esto generado por la raíz genera la raíz, |
esa raíz, no generada por esto, ¿cómo lo hace surgir?

sa te maulena janito maulaṃ janayate yadi |
maulaḥ sa tenājanitas tam utpādayate katham | | 6

VII.7) Esto que está surgiendo podría hacer surgir a eso, como tú presupones, |
si eso, no generado, pudiera ser capaz de hacer surgir a esto.

ayam utpadyamānas te kāmam utpādayed imam |
yadīmam utpādayitum ajātaḥ śaknuyād ayam | | 7

VII.8) Del mismo modo que la luz se ilumina a sí misma e ilumina a otros, |
igualmente el surgir hace surgir a ambos, a sí mismo y a otros.[94]

pradīpaḥ svaparātmānau saṃprakāśayate yathā |
utpādaḥ svaparātmānāv ubhāv utpādayet tathā | | 8

VII.9) La oscuridad no existe en la luz ni donde ésta se encuentra, |
¿qué ilumina la luz? porque la iluminación es la anulación de la oscuridad.[95]

pradīpe nāndhakāro 'sti yatra cāsau pratiṣṭhitaḥ |
kiṃ prakāśayate dīpaḥ prakāśo hi tamovadhaḥ | | 9

VII.10) ¿Cómo se acaba con la oscuridad mediante una luz que está surgiendo |
cuando la luz que está surgiendo no alcanza a la oscuridad?

katham utpadyamānena pradīpena tamo hatam |
notpadyamāno hi tamaḥ pradīpaḥ prāpnute yadā | | 10

VII.11) Si se acaba con la oscuridad mediante una luz que no la ha alcanzado, |
entonces [la luz] que se encuentra aquí acabaría con la oscuridad que se encuentra en todos los mundos.

aprāpyaiva pradīpena yadi vā nihataṃ tamaḥ |
ihasthaḥ sarvalokasthaṃ sa tamo nihaniṣyati | | 11

VII.12) Si la luz se ilumina a sí misma e ilumina a otros, |
indudablemente la oscuridad también se oscurecería a sí misma y oscurecería a otros.

pradīpaḥ svaparātmānau saṃprakāśayate yadi |
tamo 'pi svaparātmānau chādayiṣyaty asaṃśayam | | 12

VII.13) ¿Cómo podría generarse a sí mismo este surgir no surgido? |
si surgido se genera, cuando ha sido generado ¿por qué es generado nuevamente?

anutpanno 'yam utpādaḥ svātmānaṃ janayet katham |
athotpanno janayate jāte kiṃ janyate punaḥ | | 13

VII.14) Lo que está surgiendo, lo que ha surgido y lo que no ha surgido, de ninguna manera |
surge, igualmente se ha expuesto lo que se está moviendo, lo que se ha movido y lo que no se ha movido.

notpadyamānaṃ notpannaṃ nānutpannaṃ kathaṃ cana |
utpadyate tad ākhyātaṃ gamyamānagatāgataiḥ | | 14

VII.15) Cuando lo que está surgiendo no procede del surgir, |
¿cómo se puede decir que lo que está surgiendo ha surgido en dependencia?

utpadyamānam utpattāv idaṃ na kramate yadā |
katham utpadyamānaṃ tu pratītyotpattim ucyate | | 15

VII.16) Lo que existe en dependencia, es intrínsecamente[96] paz, |
por tanto, lo que está surgiendo y lo que ha surgido son paz.

pratītya yad yad bhavati tat tac chāntaṃ svabhāvataḥ |
tasmād utpadyamānaṃ ca śāntam utpattir eva ca | | 16

VII.17) Si alguna entidad no surgida existiese en alguna parte, |
podría surgir, [pero] cuando no existe la entidad, ¿qué podría surgir?

yadi kaś cid anutpanno bhāvaḥ saṃvidyate kva cit |
utpadyeta sa kiṃ tasmin bhāva utpadyate 'sati | | 17

VII.18) Si este surgir hace surgir a lo que está surgiendo, |
¿cuál es el surgir que podría hacer surgir nuevamente a ese surgir?

utpadyamānam utpādo yadi cotpādayaty ayam |
utpādayet tam utpādam utpādaḥ katamaḥ punaḥ | | 18

VII.19) Si el surgir que hace surgir a éste es diferente, hay una regresión al infinito, |
si ha surgido sin surgir, todo surge igualmente.

anya utpādayaty enaṃ yady utpādo 'navasthitiḥ |
athānutpāda utpannaḥ sarvam utpadyatāṃ tathā | | 19

VII.20) Por tanto, el surgir de lo existente y lo inexistente no es lógico, |
ni de lo existente y lo inexistente, así se ha mostrado antes.

sataś ca tāvad utpattir asataś ca na yujyate |
na sataś cāsataś ceti pūrvam evopapāditam | | 20

VII.21) El surgir de una entidad que está cesando no es posible, |
y tampoco es posible una entidad que no está cesando.

nirudhyamānasyotpattir na bhāvasyopapadyate |
yaś cānirudhyamānas tu sa bhāvo nopapadyate | | 21

VII.22) La entidad que ha durado no perdura, la entidad que no ha durado no perdura, |
la que está perdurando no perdura, ¿qué [entidad] no surgida perdura?

nāsthitas tiṣṭhate bhāvaḥ sthito bhāvo na tiṣṭhati |
na tiṣṭhate tiṣṭhamānaḥ ko 'nutpannaś ca tiṣṭhati | | 22

VII.23) La duración de una entidad que está cesando no es posible, |
y tampoco es posible de una entidad que no está cesando.

sthitir nirudhyamānasya na bhāvasyopapadyate |
yaś cānirudhyamānas tu sa bhāvo nopapadyate | | 23

VII.24) Cuando todas las entidades tienen siempre la naturaleza del envejecer y del morir, |
¿cuáles son aquellas entidades que perduran sin envejecer ni morir?

jarāmaraṇadharmeṣu sarvabhāveṣu sarvadā |
tiṣṭhanti katame bhāvā ye jarāmaraṇaṃ vinā | | 24

VII.25) La duración de la duración por sí misma y por una duración diferente no es lógica, |
al igual que [no lo es] el surgir del surgir, ni por sí mismo ni por otro sí mismo.

sthityānyayā sthiteḥ sthānaṃ tayaiva ca na yujyate |
utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā | | 25

VII.26) Lo que no ha cesado, no cesa, lo que ha cesado, no cesa. |
Igualmente tampoco [cesa] lo que está cesando, ¿qué [entidad] no generada cesa?

nirudhyate nāniruddhaṃ na niruddhaṃ nirudhyate |
tathā nirudhyamānaṃ ca kim ajātaṃ nirudhyate | | 26

VII.27) Por tanto, la cesación de una entidad que ha durado no es posible, |
la cesación de una entidad que no ha durado tampoco es posible.

sthitasya tāvad bhāvasya nirodho nopapadyate |
nāsthitasyāpi bhāvasya nirodha upapadyate | | 27

VII.28) Lo que ha durado no cesa por eso mismo que ha durado, |
lo que ha durado no cesa por [algo] diferente que ha durado.

tayaivāvasthayāvasthā na hi saiva nirudhyate |
anyayāvasthayāvasthā na cānyaiva nirudhyate | | 28

VII.29) Cuando el surgir de todos los dharmas no es posible, |
entonces, la cesación de todos los dharmas tampoco es posible.

yadaiva sarvadharmāṇām utpādo nopapadyate |
tadaivaṃ sarvadharmāṇāṃ nirodho nopapadyate | | 29

VII.30) Por consiguiente, la cesación de una entidad existente no es posible, |
la entidad y la no entidad no es posible en la unidad.[97]

sataś ca tāvad bhāvasya nirodho nopapadyate |
ekatve na hi bhāvaś ca nābhāvaś copapadyate | | 30

VII.31) La cesación de una entidad no existente tampoco es posible, |
al igual que la amputación de la cabeza por segunda vez tampoco lo es.

asato 'pi na bhāvasya nirodha upapadyate |
na dvitīyasya śirasaś chedanaṃ vidyate yathā | | 31

VII.32) No hay cesación por el propio sí mismo ni por otro sí mismo, |
igualmente, no hay surgir del surgir ni por sí mismo ni por otro sí mismo.

na svātmanā nirodho 'sti nirodho na parātmanā |
utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā | | 32

VII.33) Puesto que no hay demostración del surgir, de la duración y de la cesación, no existe lo condicionado. |
Cuando no hay demostración de lo condicionado, ¿cómo se demostrará lo incondicionado?

utpādasthitibhaṅgānām asiddher nāsti saṃskṛtam |
saṃskṛtasyāprasiddhau ca kathaṃ setsyaty asaṃskṛtam | | 33

VII.34) Como una ilusión mágica, como un sueño, como una ciudad de gandharvas,[98] |
así es el surgimiento, así es la duración, así es la cesación, se ha dicho.

yathā māyā yathā svapno gandharvanagaraṃ yathā |
tathotpādas tathā sthānaṃ tathā bhaṅga udāhṛtam | | 34

CAPÍTULO VIII
CONSIDERACIÓN DEL ACTOR Y DE LA ACCIÓN
(karmakārakaparīkṣā)

VIII.1) El actor real no realiza una acción real, |
ni tampoco el actor irreal realiza[99] una acción irreal.

sadbhūtaḥ kārakaḥ karma sadbhūtaṃ na karoty ayam |
kārako nāpy asadbhūtaḥ karmāsadbhūtam īhate | | 1

VIII.2) [Si] no hay actividad del [actor] real, la acción podría existir sin actor, |
[si] no hay actividad de la [acción] real, el actor podría existir sin acción.

sadbhūtasya kriyā nāsti karma ca syād akartṛkam |
sadbhūtasya kriyā nāsti kartā ca syād akarmakaḥ | | 2

VIII.3) Si el actor irreal realizara una acción irreal, |
la acción existiría sin causa y el actor existiría sin causa.

karoti yady asadbhūto 'sadbhūtaṃ karma kārakaḥ |
ahetukaṃ bhavet karma kartā cāhetuko bhavet | | 3

VIII.4) Cuando no hay causa, no existe el efecto ni lo que lo produce, |
cuando estos no tienen entidad, no existe la actividad, ni el actor, ni lo que lo produce.

hetāv asati kāryaṃ ca kāraṇaṃ ca na vidyate |
tadabhāve kriyā kartā kāraṇaṃ ca na vidyate | | 4

VIII.5) Cuando no hay surgimiento de las actividades, etc., no existe el bien ni el mal,[100] |
y cuando no hay bien ni mal, no existe el fruto generado por ellos.

dharmādharmau na vidyete kriyādīnām asaṃbhave |
dharme cāsaty adharme ca phalaṃ tajjaṃ na vidyate | | 5

VIII.6) Cuando no hay fruto, no es posible el camino hacia el cielo y la liberación, |
y se sigue la falta de sentido de todas las actividades.

phale 'sati na mokṣāya na svargāyopapadyate |
mārgaḥ sarvakriyāṇāṃ ca nairarthakyaṃ prasajyate | | 6

VIII.7) El actor real o irreal no realiza lo existente y lo inexistente, |
¿cómo pueden existir en un [mismo] lugar lo existente y lo inexistente si son mutuamente contradictorios?

kārakaḥ sadasadbhūtaḥ sadasat kurute na tat |
parasparaviruddhaṃ hi sac cāsac caikataḥ kutaḥ | | 7

VIII.8) Lo inexistente no es realizado por el [actor] existente, y lo existente tampoco es realizado por el inexistente |
actor, allí ciertamente se siguen todas estas deficiencias.

satā ca kriyate nāsan nāsatā kriyate ca sat |
kartrā sarve prasajyante doṣās tatra ta eva hi | | 8

VIII.9) El actor real no realiza ni una acción irreal ni una real e irreal, |
por las mismas razones que se han indicado antes.

nāsadbhūtaṃ na sadbhūtaḥ sadasadbhūtam eva vā |
karoti kārakaḥ karma pūrvoktair eva hetubhiḥ | | 9

VIII.10) El actor irreal tampoco realiza ni una acción real ni una real e irreal, |
por las mismas razones que se han indicado antes.

nāsadbhūto 'pi sadbhūtaṃ sadasadbhūtam eva vā |
karoti kārakaḥ karma pūrvoktair eva hetubhiḥ | | 10

VIII.11) El actor real e irreal no realiza ni la acción existente ni la inexistente, |
esto debería comprenderse por las mismas razones que se han indicado antes.

karoti sadasadbhūto na san nāsac ca kārakaḥ |
karma tat tu vijānīyāt pūrvoktair eva hetubhiḥ | | 11

VIII.12) Hay actor en dependencia de la acción y en dependencia de ese actor, |
la acción se origina, no vemos otro fundamento para la demostración.

pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakam |
karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam | | 12

VIII.13) Así debería entenderse el apego, a partir del abandono de la acción |
y del actor, las restantes entidades deberían analizarse mediante el actor y la acción.

evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ |
kartuś ca karmakartṛbhyāṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet | | 13

CAPÍTULO IX
CONSIDERACIÓN DEL QUE SE APEGA Y EL APEGO[101]
(upādātrupādānaparīkṣā)

IX.1) Algunos afirman que «la vista, el oído, etc., y también las sensaciones, etc., |
existen, [luego] aquél al que le pertenecen[102] ciertamente existe antes que ellos».[103]

darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpy atha |
bhavanti yasya prāg ebhyaḥ so 'stīty eke vadanty uta | | 1

IX.2) ¿Cómo será [posible] la vista, etc., de una entidad que no está existiendo? |
Por tanto, antes que ellos existe una entidad duradera.

kathaṃ hy avidyamānasya darśanādi bhaviṣyati |
bhāvasya tasmāt prāg ebhyaḥ so 'sti bhāvo vyavasthitaḥ | | 2

IX.3) ¿Cómo se explica[104] esa entidad duradera que existe antes que |
la vista, el oído, etc., y antes que las mismas sensaciones, etcétera?[105]

darśanaśravaṇādibhyo vedanādibhya eva ca |
yaḥ prāg vyavasthito bhāvaḥ kena prajñapyate 'tha saḥ || 3

IX.4) Si esa [entidad] duradera existe incluso sin la vista, etc., |
indudablemente, ésos[106] también existirán sin ella.

vināpi darśanādīni yadi cāsau vyavasthitaḥ |
amūny api bhaviṣyanti vinā tena na saṃśayaḥ || 4

IX.5) Alguien es reconocido por algo, algo es reconocido por alguien, |
¿cómo puede existir algo sin alguien, cómo puede existir alguien sin algo?

ajyate kena cit kaś cit kiṃ cit kena cid ajyate |
kutaḥ kiṃ cid vinā kaś cit kiṃ cit kaṃ cid vinā kutaḥ || 5

IX.6) Nadie existe antes que todos [los sentidos]: la vista, etc., |
[alguien] es reconocido por los diferentes [sentidos], el de la vista, etc., nuevamente[107] en diferentes ocasiones.

sarvebhyo darśanādibhyaḥ kaś cit pūrvo na vidyate |
ajyate darśanādīnām anyena punar anyadā || 6

IX.7) Si [alguien] no existe antes que todos [los sentidos]: la vista, etc., |
¿cómo puede existir antes que cada uno [de ellos]: el de la vista, etc.?

sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate |
ekaikasmāt kathaṃ pūrvo darśanādeḥ sa vidyate || 7

IX.8) Si el que ve es el mismo que el que escucha y el mismo que el que siente, |
existiría así, antes que cada uno [de los sentidos], pero esto no es lógico.

draṣṭā sa eva sa śrotā sa eva yadi vedakaḥ |
ekaikasmād bhavet pūrvam evaṃ caitan na yujyate || 8

IX.9) Similarmente, si el que ve es diferente al que escucha y diferente al que siente, |
cuando existiera el que ve, existiría el que oye, y habría multitud de sí mismos.

draṣṭānya eva śrotānyo vedako 'nyaḥ punar yadi |
sati syād draṣṭari śrotā bahutvaṃ cātmanāṃ bhavet || 9

IX.10) Ahora bien, ése [sí mismo] ni siquiera existe en esos elementos a partir de los cuales existen la vista, el oído, etc., y también las sensaciones, etc.

darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpy atha |
bhavanti yebhyas teṣv eṣa bhūteṣv api na vidyate | | 10

IX.11) Ahora bien, si no existe ése [sí mismo] que tiene la vista, el oído, etc., |
y tampoco las sensaciones, etc., éstos[108] tampoco existen.

darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpy atha |
na vidyate ced yasya sa na vidyanta imāny api | | 11

IX.12) Allí donde las concepciones "existe", "no existe", han terminado,[109] no existe |
ése [sí mismo], antes, a la vez o después de la vista, etc.

prāk ca yo darśanādibhyaḥ sāṃprataṃ cordhvam eva ca |
na vidyate 'stināstīti nivṛttās tatra kalpanāḥ | | 12

CAPÍTULO X
CONSIDERACIÓN DEL FUEGO Y DE LA LEÑA
(agnīndhanaparīkṣā)

X.1) Si el fuego es [idéntico a] la leña, hay unidad entre actor y acción, |
si el fuego es diferente a la leña, existiría incluso sin leña.

yad indhanaṃ sa ced agnir ekatvaṃ kartṛkarmaṇoḥ |
anyaś ced indhanād agnir indhanād apy ṛte bhavet | | 1

X.2) Lo iluminado podría existir permanentemente sin la causa de la iluminación, |
así, carecería de sentido iniciar nuevamente [la acción], existiría sin el actor.[110]

nityapradīpta eva syād apradīpanahetukaḥ |
punar ārambhavaiyarthyam evaṃ cākarmakaḥ sati | | 2

X.3) Al no depender de otra cosa, [lo iluminado] existiría sin la causa de la iluminación, |
si lo iluminado existe permanentemente, se sigue que iniciar nuevamente [la acción] carece de sentido.

paratra nirapekṣatvād apradīpanahetukaḥ |
punar ārambhavaiyarthyaṃ nityadīptaḥ prasajyate | | 3

X.4) Si a partir de esto [se afirma que] «la leña es [idéntica a] lo que está ardiendo», |
entonces, cuando únicamente existe eso, ¿cómo podría arder la leña?[111]

tatraitat syād idhyamānam indhanaṃ bhavatīti cet |
kenedhyatām indhanaṃ tat tāvanmātram idaṃ yadā | | 4

X.5) Si [el fuego] es diferente [a la leña], no prenderá, no prendiendo, no arderá, y no ardiendo, |
no se extinguirá, no extinguiéndose, durará en posesión de su propia esencia.

anyo na prāpsyate 'prāpto na dhakṣyaty adahan punaḥ |
na nirvāsyaty anirvāṇaḥ sthāsyate vā svaliṅgavān | | 5

X.6) Al igual que la mujer prende al hombre y el hombre a la mujer, |
el fuego podría prender a la leña, incluso siendo diferente a ella.

anya evendhanād agnir indhanaṃ prāpnuyād yadi |
strī saṃprāpnoti puruṣaṃ puruṣaś ca striyaṃ yathā | | 6

X.7) Si el fuego y la leña estuvieran separados el uno del otro, |
el fuego podría prender fogosamente a la leña incluso siendo diferente a ella.

anya evendhanād agnir indhanaṃ kāmam āpnuyāt |
agnīndhane yadi syātām anyonyena tiraskṛte | | 7

X.8) Si el fuego existe en dependencia de la leña y la leña existe en dependencia del fuego, |
¿cuál ha surgido antes, el fuego que existe en dependencia de la leña?[112]

yadīndhanam apekṣyāgnir apekṣyāgniṃ yadīndhanam |
katarat pūrvaniṣpannaṃ yad apekṣyāgnir indhanam | | 8

X.9) Si el fuego existe en dependencia de la leña, [tenemos] la demostración de un fuego [ya] demostrado. |
Siendo así, la leña también existirá sin el fuego.

yadīndhanam apekṣyāgnir agneḥ siddhasya sādhanam |
evaṃ satīndhanaṃ cāpi bhaviṣyati niragnikam | | 9

X.10) La entidad que es demostrada en dependencia, se demuestra [previamente] en dependencia de ella misma. |
Si lo que debería existir en dependencia pudiera existir [ya] demostrado, ¿quién existe en dependencia de quién?[113]

yo 'pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyati |
yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatāṃ kam apekṣya kaḥ | | 10

X.11) La entidad que es demostrada en dependencia, [ya] demostrada, ¿cómo puede existir en dependencia? |
Si lo [ya] demostrado existe en dependencia, su dependencia no es lógica.

yo 'pekṣya sidhyate bhāvaḥ so 'siddho 'pekṣate katham |
athāpy apekṣate siddhas tv apekṣāsya na yujyate | | 11

X.12) El fuego no existe en dependencia de la leña, el fuego no existe independientemente de la leña, |
la leña no existe en dependencia del fuego, la leña no existe independientemente del fuego.

apekṣyendhanam agnir na nānapekṣyāgnir indhanam |
apekṣyendhanam agniṃ na nānapekṣyāgnim indhanam | | 12

X.13) El fuego no existe en la leña ni el fuego viene de otra cosa, |
aquí en la leña, el resto se ha indicado [ya] mediante lo que se está moviendo, lo que se ha movido y lo que no se ha movido.

āgacchaty anyato nāgnir indhane 'gnir na vidyate |
atrendhane śeṣam uktaṃ gamyamānagatāgataiḥ | | 13

X.14) Similarmente, el fuego no es [idéntico a] la leña ni el fuego está en un lugar diferente al de la leña, |
ni el fuego posee la leña, ni los leños están en el fuego, ni éste está en aquellos.

indhanaṃ punar agnir na nāgnir anyatra cendhanāt |
nāgnir indhanavān nāgnāv indhanāni na teṣu saḥ | | 14

X.15) El proceder del sí mismo y del apego se ha expuesto mediante el fuego y la leña, |
todo sin excepción junto con la jarra, la tela, etc.

agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramaḥ |
sarvo niravaśeṣeṇa sārdhaṃ ghaṭapaṭādibhiḥ | | 15

X.16) A quienes enseñan la coexistencia[114] y la total separación[115] entre el sí mismo y las entidades, no les considero expertos en el sentido de las enseñanzas.

ātmanaś ca satattvaṃ ye bhāvānāṃ ca pṛthak pṛthak |
nirdiśanti na tān manye śāsanasyārthakovidān | | 16

CAPÍTULO XI
CONSIDERACIÓN DEL SAṂSĀRA[116]
(saṃsāraparīkṣā)

XI.1) El gran sabio[117] ha dicho que «el límite anterior no es designable»,[118] |
el saṃsāra no tiene comienzo ni conclusión, ni primero ni último.

pūrvā prajñāyate koṭir nety uvāca mahāmuniḥ |
saṃsāro 'navarāgro hi nāsyādir nāpi paścimam | | 1

XI.2) Aquello que no tiene comienzo ni conclusión, ¿cómo podría tener mitad? |
por tanto, aquí la sucesión: anterior, posterior, simultáneo, no es posible.

naivāgraṃ nāvaraṃ yasya tasya madhyaṃ kuto bhavet |
tasmān nātropapadyante pūrvāparasahakramāḥ | | 2

XI.3) Si el nacer existiera antes, el envejecer y el morir existirían posteriormente, |
el nacer existiría sin el envejecer y el morir, [y] lo inmortal nacería.

pūrvaṃ jātir yadi bhavej jarāmaraṇam uttaram |
nirjarāmaraṇā jātir bhavej jāyeta cāmṛtaḥ | | 3

XI.4) Si el nacer existiera después y en el principio el envejecer y el morir, |
¿cómo podría existir sin causa el envejecer y el morir de lo no nacido?

paścāj jātir yadi bhavej jarāmaraṇam āditaḥ |
ahetukam ajātasya syāj jarāmaraṇaṃ katham | | 4

XI.5) Un nacer simultáneo con el envejecer y el morir no es lógico, |
lo que está naciendo moriría y ambos existirían sin causa.

na jarā maraṇaṃ caiva jātiś ca saha yujyate |
mriyeta jāyamānaś ca syāc cāhetukatobhayoḥ | | 5

XI.6) Allí donde no existe la sucesión: anterior, posterior, simultáneo, |
¿por qué proyectar este nacer y este envejecer y morir?

yatra na prabhavanty ete pūrvāparasahakramāḥ |
prapañcayanti tāṃ jātiṃ taj jarāmaraṇaṃ ca kim | | 6

XI.7) La causa y el efecto, la característica y lo caracterizado, |
el que siente, la sensación y cualquiera de las cosas que existen [lo hacen sin límite anterior].

kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva lakṣyaṃ lakṣaṇam eva ca |
vedanā vedakaś caiva santy arthā ye ca ke cana | | 7

XI.8) No sólo no existe el límite anterior del saṃsāra, |
tampoco existe el límite anterior de todas las entidades.

pūrvā na vidyate koṭiḥ saṃsārasya na kevalam |
sarveṣām api bhāvānāṃ pūrvā koṭī na vidyate | | 8

CAPÍTULO XII
CONSIDERACIÓN DEL SUFRIMIENTO
(duḥkhaparīkṣā)

XII.1) Algunos presuponen que «el sufrimiento es producido por uno mismo, producido por otro, producido por los dos [uno mismo y otros], que existe sin causa», pero esa producción no es lógica.

svayaṃ kṛtaṃ parakṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtam ahetukam |
duḥkham ity eka icchanti tac ca kāryaṃ na yujyate | | 1

XII.2) Si fuera producido por uno mismo, entonces no existiría en dependencia, |
[pero] esos agregados surgen en dependencia de estos agregados.[119]

svayaṃ kṛtaṃ yadi bhavet pratītya na tato bhavet |
skandhān imān amī skandhāḥ saṃbhavanti pratītya hi | | 2

XII.3) Si éstos [agregados] fueran diferentes a ésos, o esos otros fueran diferentes a éstos, |
el sufrimiento sería producido por otro, ésos serían producidos por estos otros.

yady amībhya ime 'nye syur ebhyo vāmī pare yadi |
bhavet parakṛtaṃ duḥkhaṃ parair ebhir amī kṛtaḥ | | 3

XII.4) Si el sufrimiento es producido por la propia persona, [y] nuevamente sin sufrimiento |
existe la propia persona ¿quién es ése por el que es producido el propio sufrimiento?

svapudgalakṛtaṃduḥkhaṃ yadi duḥkhaṃ punar vinā |
svapudgalaḥ sa katamo yena duḥkhaṃ svayaṃ kṛtam | | 4

XII.5) Si el sufrimiento es generado por otra persona [y] es transmitido a éste, |
habiendo sido producido por otro el sufrimiento, ¿cómo puede existir ése sin sufrimiento?

paradpudgalajaṃ duḥkhaṃ yadi yasmai pradīyate |
pareṇa kṛtvā tad duḥkhaṃ sa duḥkhena vinā katham | | 5

XII.6) Si el sufrimiento es generado por otra persona, ¿quién es la otra persona? |
¿quién sin sufrimiento, habiéndolo producido se lo pasa a otro?[120]

parapudgalajaṃ duḥkhaṃ yadi kaḥ parapudgalaḥ |
vinā duḥkhena yaḥ kṛtvā parasmai prahiṇoti tat | | 6

XII.7) A partir de la no demostración de lo producido por uno mismo, ¿cómo puede existir el sufrimiento producido por otro?, |
otro sufrimiento que pudiera producir el propio, sería producido por sí mismo.

svayaṃ kṛtasyāprasiddher duḥkhaṃ parakṛtaṃ kutaḥ |
paro hi duḥkhaṃ yat kuryāt tat tasya syāt svayaṃ kṛtam | | 7

XII.8) El sufrimiento no es producido por uno mismo, ni siquiera uno es producido por uno mismo. |
Si otro no se ha producido a sí mismo, ¿cómo podría ser producido por otro el sufrimiento?

na tāvat svakṛtaṃ duḥkhaṃ na hi tenaiva tat kṛtam |
paro nātmakṛtaś cet syād duḥkhaṃ parakṛtaṃ kutaḥ | | 8

XII.9) Si el sufrimiento fuera producido por cada uno, podría ser producido por ambos. |
No producido por uno mismo ni por otro, ¿cómo podría existir el sufrimiento sin causa?

syād ubhābhyāṃ kṛtaṃ duḥkhaṃ syād ekaikakṛtaṃ yadi |
parākārāsvayaṃkāraṃ duḥkham ahetukaṃ kutaḥ | | 9

XII.10) No sólo no existe el sufrimiento de esos cuatro modos,[121] |
tampoco existen las entidades exteriores de esos cuatro modos.[122]

na kevalaṃ hi duḥkhasya cāturvidhyaṃ na vidyate |
bāhyānām api bhāvānāṃ cāturvidhyaṃ na vidyate | | 10

CAPÍTULO XIII
CONSIDERACIÓN DE LO REAL[123]
(tattvaparīkṣā)

XIII.1) El Bienaventurado[124] dijo: «Aquello que es de naturaleza engañosa, es un engaño», |
todas las composiciones son de naturaleza engañosa, luego son engaños.

tan mṛṣā moṣadharma yad bhagavān ity abhāṣata |
sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskārās tena te mṛṣā | | 1

XIII.2) Si lo que es de naturaleza engañosa es un engaño, ¿qué hay tras el engaño?,[125] |
el Bienaventurado ha dicho esto: la luminosidad de la vacuidad.[126]

tan mṛṣā moṣadharma yad yadi kiṃ tatra muṣyate |
etat tūktaṃ bhagavatā śūnyatāparidīpakam | | 2

XIII.3) A partir de la visión del cambio,[127] existe la ausencia de entidad-por-sí de las cosas, |
[pero] debido a la vacuidad de las cosas, no hay nada sin entidad-por-sí.[128]

bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadarśanāt |
nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti bhāvānāṃ śūnyatā yataḥ | | 3

XIII.4) Si la entidad-por-sí no existe, ¿de quién podría ser el cambio? |
Si la entidad-por-sí existe, ¿de quién podría ser el cambio?[129]

kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvaś cen na vidyate |
kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate | | 4

XIII.5) Ni de lo idéntico[130] ni tampoco de lo diferente es lógico el cambio, |
por tanto, el joven no envejece, por tanto, el viejo no envejece.

tasyaiva nānyathābhāvo nāpy anyasyaiva yujyate |
yuvā na jīryate yasmād yasmāj jīrṇo na jīryate | | 5

XIII.6) Si existiera el cambio de lo idéntico, la leche sería cuajada, |
[y] la cuajada podría existir a partir de algo diferente a la leche.

tasya ced anyathābhāvaḥ kṣīram eva bhaved dadhi |
kṣīrād anyasya kasyātha dadhibhāvo bhaviṣyati | | 6

XIII.7) Si existiera algo no vacío, también podría existir algo vacío, |
no hay nada no vacío, luego ¿cómo va a existir lo vacío?

yady aśūnyaṃ bhavet kiṃ cit syāc chūnyam api kiṃ cana |
na kiṃ cid asty aśūnyaṃ ca kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati | | 7

XIII.8) Los conquistadores han dicho que la vacuidad es la paralización[131] de todas las opiniones.[132] |
A quienes tienen la vacuidad como opinión se les ha declarado imposibles.[133]

śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ |
yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire | | 8

CAPÍTULO XIV
CONSIDERACIÓN DE LA FUSIÓN
(saṃsargaparīkṣā)

XIV.1) Estos tres: lo visto, la visión, el vidente, [ya sea] de dos en dos, |
o todos juntos, no van fusionados el uno con el otro.

draṣṭavyaṃ darśanaṃ draṣṭā trīṇy etāni dviśo dviśaḥ |
sarvaśaś ca na saṃsargam anyonyena vrajanty uta | | 1

XIV.2) Del mismo modo, la pasión, el apasionado y el objeto de la pasión, las restantes aflicciones y las restantes esferas de los sentidos, deberían verse de este triple modo.[134]

evaṃ rāgaś ca raktaś ca rañjanīyaṃ ca dṛśyatām |
traidhena śeṣāḥ kleśāś ca śeṣāṇy āyatanāni ca | | 2

XIV.3) [Si] hay fusión del uno con el otro, no existe diferencia |
entre lo visto, etc., por ello no se consideran fusionados.

anyenānyasya saṃsargas tac cānyatvaṃ na vidyate |
draṣṭavyaprabhṛtīnāṃ yan na saṃsargaṃ vrajanty ataḥ | | 3

XIV.4) No sólo no existe la diferencia entre el objeto de la vista, etc., |
la diferencia entre algo fusionado con algo, no es posible.

na ca kevalam anyatvaṃ draṣṭavyāder na vidyate |
kasya cit kena cit sārdhaṃ nānyatvam upapadyate | | 4

XIV.5) Lo diferente depende de lo diferente para ser diferente, sin diferencia, lo diferente no es diferente, |
algo existe en dependencia de algo, por tanto, no es posible lo diferente.

anyad anyat pratītyānyan nānyad anyad ṛte 'nyataḥ |
yat pratītya ca yat tasmāt tad anyan nopapadyate | | 5

XIV.6) Si lo diferente es diferente a lo diferente, existiría incluso sin lo diferente, |
eso diferente que es diferente no existe sin lo diferente, y por ello no existe.

yady anyad anyad anyasmād anyasmād apy ṛte bhavet |
tad anyad anyad anyasmād ṛte nāsti ca nāsty ataḥ | | 6

XIV.7) La diferencia no existe en lo diferente ni existe en lo no diferente. |
Cuando no existe la diferencia, tampoco existe lo diferente ni lo idéntico.[135]

nānyasmin vidyate 'nyatvam ananyasmin na vidyate |
avidyamāne cānyatve nāsty anyad vā tad eva vā | | 7

XIV.8) La fusión de esto sin eso, [al igual que] la fusión de lo diferente con lo diferente no es lógica, |
y el que fusiona, lo fusionado y lo que se está fusionando, no existe.

na tena tasya saṃsargo nānyenānyasya yujyate |
saṃsṛjyamānaṃ saṃsṛṣṭaṃ saṃsraṣṭā ca na vidyate | | 8

CAPÍTULO XV
CONSIDERACIÓN DE LA ENTIDAD Y LA NO ENTIDAD[136]
(bhāvābhāvaparīkṣā)

XV.1) El surgimiento de la entidad-por-sí mediante causas y condiciones no es lógico, |
la entidad-por-sí surgida a partir de causas y condiciones sería producida.

na saṃbhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyayahetubhiḥ |
hetupratyayasaṃbhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet | | 1

XV.2) ¿Cómo va a ser producida nuevamente la entidad-por-sí?, |
la entidad-por-sí no es producida ni dependiente de otra cosa.

svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ katham |
akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca | | 2

XV.3) ¿Cómo va a existir la entidad-por-otro cuando no existe la entidad-por-sí?, |
la entidad-por-sí de la entidad-por-otro se denomina entidad-por-otro.

kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati |
svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate | | 3

XV.4) Similarmente, ¿cómo puede existir algo sin entidad-por-sí y sin entidad-por-otro? |
Cuando existe la entidad-por-sí y la entidad-por-otro, entonces es demostrado algo.

svabhāvaparabhāvābhyām ṛte bhāvaḥ kutaḥ punaḥ |
svabhāve parabhāve ca sati bhāvo hi sidhyati | | 4

XV.5) Si no hay demostración de una entidad, no puede haber demostración de una no entidad, |
la gente llama no entidad a lo que cambia de entidad.

bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva sidhyati |
bhāvasya hy anyathābhāvam abhāvaṃ bruvate janāḥ | | 5

XV.6) Quienes ven la entidad-por-sí, la entidad-por-otro, la entidad y la no entidad, no ven la quintaesencia de la enseñanza del Buddha.

svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvam eva ca |
ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane | | 6

XV.7) En el sermón a Kātyāyana,[137] ambos: "existe" y "no existe", |
han sido refutados por el Bienaventurado, por el analista de la entidad y la no entidad.

kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam |
pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā | | 7

XV.8) Si la existencia pudiera ser por naturaleza, su inexistencia no sería, |
[y] el cambio de naturaleza no sería nunca posible.

yadi astitvaṃ prakṛtyā syān na bhaved asya nāstitā |
prakṛter anyathābhāvo na hi jātūpapadyate | | 8

XV.9) Cuando la naturaleza no es real, ¿de quién será el cambio?, |
o si la naturaleza es real, ¿de quién será el cambio?

prakṛtau kasya vāsatyām anyathātvaṃ bhaviṣyati |
prakṛtau kasya va satyām anyathātvaṃ bhaviṣyati | | 9

XV.10) [Pensar:] «existe», es aferrarse a la persistencia,[138] [pensar] «no existe», es la perspectiva de la aniquilación,[139] |
por tanto, el que ve cabalmente no debería basarse en la existencia y la no existencia.

astīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam |
tasmād astitvanāstitve nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ | | 10

XV.11) [Pensar:] «lo que existe con entidad-por-sí, no es inexistente», es [el extremo de] la persistencia, |
[pensar:] «ahora no existe, antes existía», implica [el extremo de] la aniquilación.

asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti śāśvatam |
nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate | | 11

CAPÍTULO XVI
CONSIDERACIÓN DE LAS ATADURAS Y LA LIBERACIÓN
(bandhanamokṣaparīkṣā)

XVI.1) Si las composiciones transmigran, no transmigran en tanto que permanentes, |
tampoco transmigran en tanto que no permanentes, en los seres también es igual este proceso.

saṃskārāḥ saṃsaranti cen na nityāḥ saṃsaranti te |
saṃsaranti ca nānityāḥ sattve 'py eṣa samaḥ kramaḥ | | 1

XVI.2) Si existe un ente individual que transmigra en los agregados, en las esferas de los sentidos, en los elementos, |
[y] siendo buscado de las cinco maneras,[140] no existe, ¿quién transmigrará?

pudgalaḥ saṃsarati cet skandhāyatanadhātuṣu |
pañcadhā mṛgyamāṇo 'sau nāsti kaḥ saṃsariṣyati | | 2

XVI.3) Si [alguien] transmigrando de apego en apego,[141] fuera inexistente, |
[siendo] inexistente y no apegado, ¿quién es, dónde transmigrará?

upādānād upādānaṃ saṃsaran vibhavo bhavet |
vibhavaś cānupādānaḥ kaḥ sa kiṃ saṃsariṣyati | | 3

XVI.4) [En ese caso] el nirvāṇa de las composiciones no es posible de ningún modo, |
la extinción de los seres tampoco es posible de ningún modo.

saṃskārāṇāṃ na nirvāṇaṃ kathaṃ cid upapadyate |
sattvasyāpi na nirvāṇaṃ kathaṃ cid upapadyate | | 4

XVI.5) Lo que tiene la naturaleza de surgir y cesar, no existe atado ni liberado. |
Las composiciones, al igual que los seres, no existen atadas ni liberadas.

na badhyante na mucyanta udayavyayadharmiṇaḥ |
saṃskārāḥ pūrvavat sattvo badhyate na na mucyate | | 5

XVI.6) Si el apego es [idéntico a] la atadura, el apegado no existe atado, |
el desapegado no existe atado ¿luego qué estado tiene el atado?

bandhanaṃ ced upādānaṃ sopādāno na badhyate |
badhyate nānupādānaḥ kimavastho 'tha badhyate | | 6

XVI.7) Si la atadura existiera antes que lo que ha de ser atado, ciertamente podría exisitir el atado, |
pero ése no existe, lo restante se ha dicho con lo que se está moviendo, lo que se ha movido y lo que no se ha movido.

badhnīyād bandhanaṃ kāmaṃ bandhyāt pūrvaṃ bhaved yadi |
na cāsti tac cheṣam uktaṃ gamyamānagatāgataiḥ | | 7

XVI.8) El atado no existe liberado, el no atado tampoco existe liberado. |
Si el atado existiera liberándose, la liberación podría existir al mismo tiempo que la atadura.

baddho na mucyate tāvad abaddho naiva mucyate |
syātāṃ baddhe mucyamāne yugapad bandhamokṣaṇe | | 8

XVI.9) [Algunos piensan:] «sin apego, me nirvanizaré y existiré en mi nirvāṇa», |
el aferramiento de esos es el gran aferramiento del apego.

nirvāsyāmy anupādāno nirvāṇaṃ me bhaviṣyati |
iti yeṣāṃ grahas teṣām upādānamahāgrahaḥ | | 9

XVI.10) [Allí] no hay contemplación del nirvāṇa, no hay erradicación del saṃsāra, |
¿qué es allí el saṃsāra, qué nirvāṇa es concebido allí?

na nirvāṇasamāropo na saṃsārāpakarṣaṇam |
yatra kas tatra saṃsāro nirvāṇaṃ kiṃ vikalpyate | | 10

CAPÍTULO XVII
CONSIDERACIÓN DE LA ACCIÓN Y SU FRUTO
(karmaphalaparīkṣā)

XVII.1) La mente que se controla a sí misma, beneficia a otros y |
es bondadosa, eso es el Dharma, eso es la semilla que da fruto aquí [en este mundo] y habiendo partido [tras la muerte].

ātmasaṃyamakaṃ cetaḥ parānugrāhakaṃ ca yat |
maitraṃ sa dharmas tad bījaṃ phalasya pretya ceha ca | | 1

XVII.2) El visionario supremo[142] ha dicho que la acción es la intención y el haber tenido intención. |
Se han enumerado los tipos de acciones de muchas maneras.

cetanā cetayitvā ca karmoktaṃ paramarṣiṇā |
tasyānekavidho bhedaḥ karmaṇaḥ parikīrtitaḥ | | 2

XVII.3) Ha dicho que "la intención" es considerada acción mental, |
y el haber tenido intención [acción] corporal y verbal.

tatra yac cetanety uktaṃ karma tan mānasaṃ smṛtam |
cetayitvā ca yat tūktaṃ tat tu kāyikavācikam | | 3

XVII.4) «Las palabras y las actuaciones que no son abstenciones, las que se denominan no manifiestas, |
las otras no manifiestas definidas como abstenciones, igualmente...

vāg viṣpando 'viratayo yāś cāvijñaptisaṃjñitāḥ |
avijñaptaya evānyāḥ smṛtā viratayas tathā | | 4

XVII.5) ...los méritos y los deméritos derivados del disfrute, |
y la intención», estos son los siete dharmas[143] que se consideran generadores de acción.

paribhogānvayaṃ puṇyam apuṇyaṃ ca tathāvidham |
cetanā ceti saptaite dharmāḥ karmāñjanāḥ smṛtāḥ | | 5

XVII.6) Si la acción perdura hasta el momento de germinar, tiene permanencia. |
Si cesa, siendo que ha cesado, ¿qué fruto generará?

tiṣṭhaty āpākakālāc cet karma tan nityatām iyāt |
niruddhaṃ cen niruddhaṃ sat kiṃ phalaṃ janayiṣyati | | 6

XVII.7) La continuidad que es el germen, etc., se origina a partir de la semilla |
y a partir de ella el fruto; sin semilla, éste no se origina.

yo 'ṅkuraprabhṛtir bījāt saṃtāno 'bhipravartate |
tataḥ phalam ṛte bījāt sa ca nābhipravartate | | 7

XVII.8) Puesto que la continuidad existe a partir de la semilla y el fruto surge a partir de la continuidad, |
la semilla es anterior al fruto, por tanto, no hay aniquilación ni tampoco persistencia.

bījāc ca yasmāt saṃtānaḥ saṃtānāc ca phalodbhavaḥ |
bījapūrvaṃ phalaṃ tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam | | 8

XVII.9) Por tanto, la continuidad mental se origina a partir de la propia mente |
y a partir de ella el fruto; sin mente, éste no se origina.

yas tasmāc cittasaṃtānaś cetaso 'bhipravartate |
tataḥ phalam ṛte cittāt sa ca nābhipravartate | | 9

XVII.10) Puesto que la continuidad existe a partir de la mente y el fruto surge a partir de la continuidad, |
la acción es anterior al fruto, por tanto, no hay aniquilación ni tampoco persistencia.

cittāc ca yasmāt saṃtānaḥ saṃtānāc ca phalodbhavaḥ |
karmapūrvaṃ phalaṃ tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam | | 10

XVII.11) Los diez caminos blancos[144] son los medios para la práctica del Dharma, |
los frutos del Dharma son las cinco cuerdas del placer sensual,[145] aquí [en este mundo] y habiendo partido [tras la muerte].

dharmasya sādhanopāyāḥ śuklāḥ karmapathā daśa |
phalaṃ kāmaguṇāḥ pañca dharmasya pretya ceha ca | | 11

XVII.12) Si esta concepción fuera [válida aquí], podrían existir muchas y grandes deficiencias, |
por ello, aquí esta concepción no es posible.[146]

bahavaś ca mahāntaś ca doṣāḥ syur yadi kalpanā |
syād eṣā tena naivaiṣā kalpanātropapadyate | | 12

XVII.13) Expondré nuevamente la concepción que es lógica aquí, |
[concepción] que ha sido elogiada por Discípulos, Buddhas solitarios y Buddhas.

imāṃ punaḥ pravakṣyāmi kalpanāṃ yātra yojyate |
buddhaiḥ pratyekabuddhaiś ca śrāvakaiś cānuvarṇitām | | 13

XVII.14) La acción es como una deuda, como un pagaré indestructible, |
cuádruple en cuanto a sus elementos e indeterminada en cuanto a su naturaleza.

pattraṃ yathā 'vipraṇāśas tatharṇam iva karma ca |
caturvidho dhātutaḥ sa prakṛtyāvyākṛtaś ca saḥ | | 14

XVII.15) No se puede renunciar [a ella] renunciando, es renunciable mediante el cultivo de la mente,[147] |
por tanto, por ser indestructible, se genera el fruto de las acciones.

prahāṇato na praheyo bhāvanāheya eva vā |
tasmād avipraṇāśena jāyate karmaṇāṃ phalam | | 15

XVII.16) Si se pudiera renunciar [a ella] renunciando o mediante la modificación de la acción, |
se seguirían defectos como la desintegración de la acción, etc.

prahāṇataḥ praheyaḥ syāt karmaṇaḥ saṃkrameṇa vā |
yadi doṣāḥ prasajyeraṃs tatra karmavadhādayaḥ | | 16

XVII.17) De todas las acciones semejantes y desemejantes [que se almacenan en el flujo mental], |
cuando se reúnen en un mismo elemento,[148] surge [sólo] una.[149]

sarveṣāṃ visabhāgānāṃ sabhāgānāṃ ca karmaṇām |
pratisaṃdhau sadhātūnām eka utpadyate tu saḥ | | 17

XVII.18) La [deuda] de cada acción surge en este mismo mundo |
y perdura hasta que germinan todas [las acciones] de las dos clases.[150]

karmaṇaḥ karmaṇo dṛṣṭe dharma utpadyate tu saḥ |
dviprakārasya sarvasya vipakve 'pi ca tiṣṭhati | | 18

XVII.19) La [deuda] cesa a partir de la muerte o a partir del transcendimiento del fruto,[151] |
aquí se debería señalar la división entre [cesar] con corrupciones[152] y [cesar] sin corrupciones.

phalavyatikramād vā sa maraṇād vā nirudhyate |
anāsravaṃ sāsravaṃ ca vibhāgaṃ tatra lakṣayet | | 19

XVII.20) La vacuidad no es aniquilación ni el saṃsāra es persistencia, |
la indestructibilidad de la acción es el Dharma predicado por el Buddha.[153]

śūnyatā ca na cocchedaḥ saṃsāraś ca na śāśvatam |
karmaṇo 'vipraṇāśaś ca dharmo buddhena deśitaḥ | | 20

XVII.21) La acción no surge [realmente] porque carece de entidad-por-sí, |
puesto que no ha surgido, tampoco se destruirá.

karma notpadyate kasmāt niḥsvabhāvaṃ yatas tataḥ |
yasmāc ca tad anutpannaṃ na tasmād vipraṇaśyati | | 21

XVII.22) Si la acción tuviera entidad-por-sí, sin duda podría ser persistente, |
la acción sería no producida [ya que] lo persistente no es producido.

karma svabhāvataś cet syāc chāśvataṃ syād asaṃśayam |
akṛtaṃ ca bhavet karma kriyate na hi śāśvatam | | 22

XVII.23) Si la acción fuera no producida, podría existir el temor a la llegada de lo no producido. |
Allí se sigue la deficiencia de no [poder] practicar la vida de santidad.

akṛtābhyāgamabhayaṃ syāt karmākṛtakaṃ yadi |
abrahmacaryavāsaś ca doṣas tatra prasajyate | | 23

XVII.24) Todas las convenciones[154] [del mundo] son contravenidas sin excepción |
y la división entre el productor de méritos y deméritos no es lógica.

vyavahārā virudhyante sarva eva na saṃśayaḥ |
puṇyapāpakṛtor naiva pravibhāgaś ca yujyate | | 24

XVII.25) Si la acción ha perdurado porque tiene entidad-por-sí |
el germen, [ya] germinado, germinará nuevamente.

tad vipakvavipākaṃ ca punar eva vipakṣyati |
karma vyavasthitaṃ yasmāt tasmāt svābhāvikaṃ yadi | | 25

XVII.26) Esta acción tiene la naturaleza[155] de la aflicción, y esas aflicciones no existen en realidad, |
¿cómo podría existir realmente la acción si esas aflicciones no existen realmente?

karma kleśātmakaṃ cedaṃ te ca kleśā na tattvataḥ |
na cet te tattvataḥ kleśāḥ karma syāt tattvataḥ katham | | 26

XVII.27) La acción y las aflicciones se consideran las condiciones de los cuerpos, |
si esas aflicciones y la acción están vacías ¿qué decir de los cuerpos?

karma kleśāś ca dehānāṃ pratyayāḥ samudāhṛtāḥ |
karma kleśāś ca te śūnyā yadi deheṣu kā kathā | | 27

XVII.28) El organismo envuelto por la ignorancia y trabado por el deseo, |
es el que experimenta, ése no es idéntico ni diferente al actor.

avidyānivṛto jantus tṛṣṇāsaṃyojanaś ca saḥ |
sa bhoktā sa ca na kartur anyo na ca sa eva saḥ | | 28

XVII.29) No surgido a partir de condiciones ni perdurado a partir de no condiciones. |
Puesto que esta acción no existe, se sigue que el actor tampoco existe.

na pratyayasamutpannaṃ nāpratyayasamutthitam |
asti yasmād idaṃ karma tasmāt kartāpi nāsty uta | | 29

XVII.30) Si no existe la acción y el actor, ¿cómo podría existir la generación de la acción y del fruto? |
Cuando no existe el fruto ¿cómo va a existir el que lo experimenta?

karma cen nāsti kartā ca kutaḥ syāt karmajaṃ phalam |
asaty atha phale bhoktā kuta eva bhaviṣyati | | 30

XVII.31) Al igual que un maestro podría hacer emanar una emanación mediante su poder sobrenatural, |
y esa emanación podría hacer emanar nuevamente otra cosa emanada...

yathā nirmitakaṃ śāstā nirmimīta rddhisaṃpadā |
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ | | 31

XVII.32) ...así el actor es la forma emanada, la acción es lo producido [por dicha forma emanada], |
esto [la acción], es como la otra cosa emanada que es emanada por lo emanado [el actor].

tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tat kṛtam |
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā | | 32

XVII.33) Las aflicciones, las acciones, los cuerpos, los actores y los frutos, |
se asemejan a un sueño, a un espejismo, a la forma de una ciudad de gandharvas.

kleśāḥ karmāṇi dehāś ca kartāraś ca phalāni ca |
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ | | 33

CAPÍTULO XVIII
CONSIDERACIÓN DEL SÍ MISMO Y LAS COSAS[156]
(ātmadharmaparīkṣā)

XVIII.1) Si el sí mismo fuera [idéntico a] los agregados, participaría del surgir y del cesar, |
si fuera diferente a los agregados, no tendría las características de los agregados.

ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet |
skandhedhyo 'nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ | | 1

XVIII.2) Cuando no existe el sí mismo, ¿cómo va a existir lo perteneciente al sí mismo, |
a partir de la pacificación de lo conducente al sí mismo y a lo perteneciente al sí mismo, se carece de mío y se carece de yo.

ātmany asati cātmīyaṃ kuta eva bhaviṣyati |
nirmano nirahaṃkāraḥ śamād ātmātmanīnayoḥ | | 2

XVIII.3) El que carece de yo y carece de mío, ése tampoco existe, |
el que ve sin yo y sin mío, no ve.

nirmano nirahaṃkāro yaś ca so 'pi na vidyate |
nirmamaṃ nirahaṃkāraṃ yaḥ paśyati na paśyati | | 3

XVIII.4) Cuando [las presunciones] "yo" y "mío" han desaparecido externa e internamente, |
el apego cesa, a partir de la desaparición de eso, desaparece el nacer.

mamety aham iti kṣīṇe bahirdhādhyātmam eva ca |
nirudhyata upādānaṃ tatkṣayāj janmanaḥ kṣayaḥ | | 4

XVIII.5) A partir de la desaparición de la acción y de las aflicciones, hay liberación, la acción y las aflicciones existen a partir de las concepciones, |
que [a su vez] existen a partir de las proyecciones, pero en la vacuidad cesan las proyecciones.

karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ |
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate | | 5

XVIII.6) El Buddha ha explicado [lo que es] el "sí mismo",[157] también ha predicado la "ausencia de sí mismo"[158] |
y también ha predicado que «no existe ningún sí mismo ni ninguna ausencia de sí mismo».[159]

ātmety api prajñapitam anātmety api deśitam |
buddhair nātmā na cānātmā kaś cid ity api deśitam | | 6

XVIII.7) Cuando el dominio de la mente ha terminado, lo que puede ser nombrado[160] ha terminado.[161] |
La realidad de las cosas es como el nirvāṇa, sin cesar ni surgir.[162]

nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ |
anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā | | 7

XVIII.8) Todo es real,[163] o no es real,[164] o es real y no real,[165] |
o no es ni real ni no real,[166] esta es la enseñanza del Buddha.

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyam eva ca |
naivātathyaṃ naiva tathyam etad buddhānuśāsanaṃ | | 8

XVIII.9) No condicionada por otro, paz, no proyectada por proyecciones, |
sin concepciones, inequívoca,[167] esta es la característica de la realidad.

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam |
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam | | 9

XVIII.10) Lo que existe en dependencia de algo, no es ese mismo algo, |
ni tampoco es algo diferente, por ello, no es aniquilado ni tampoco es persistente.

pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat |
na cānyad api tat tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam | | 10

XVIII.11) No la unidad, no la multiplicidad, no la aniquilación, no la persistencia, |
ésta es la inmortal enseñanza de los Buddhas, los señores del universo.

anekārtham anānārtham anucchedam aśāśvatam |
etat tal lokanāthānāṃ buddhānāṃ śāsanāmṛtam | | 11

XVIII.12) Similarmente, cuando no surgen los Buddhas perfectos y desaparecen los Discípulos, |
el conocimiento de los Buddhas solitarios se origina a partir del retiro.[168]

saṃbuddhānām anutpāde śrāvakāṇāṃ punaḥ kṣaye |
jñānaṃ pratyekabuddhānām asaṃsargāt pravartate | | 12

CAPÍTULO XIX
CONSIDERACIÓN DEL TIEMPO
(kālaparīkṣā)

XIX.1) Si el presente y el futuro existen dependiendo del pasado, |
el presente y el futuro existirán [ya] en el tiempo pasado.

pratyutpanno 'nāgataś ca yady atītam apekṣya hi |
pratyutpanno 'nāgataś ca kāle 'tīte bhaviṣyataḥ | | 1

XIX.2) Similarmente, si el presente y el futuro no existen entonces, |
¿cómo podrían existir el presente y el futuro dependiendo de él?

pratyutpanno 'nāgataś ca na stas tatra punar yadi |
pratyutpanno 'nāgataś ca syātāṃ katham apekṣya tam | | 2

XIX.3) Similarmente, no dependiendo del pasado, su demostración no existe, |
por tanto, no existe el tiempo presente ni el futuro.

anapekṣya punaḥ siddhir nātītaṃ vidyate tayoḥ |
pratyutpanno 'nāgataś ca tasmāt kālo na vidyate | | 3

XIX.4) Por este mismo proceder, las dos tandas restantes [presente y pasado, futuro y pasado], |
deberían caracterizarse, y lo superior, lo inferior, lo medio, etc., la unidad, etc.,

etenaivāvaśiṣṭau dvau krameṇa parivartakau |
uttamādhamamadhyādīn ekatvādīṃś ca lakṣayet | | 4

XIX.5) Un tiempo que no dura no es percibido, un tiempo que dura no existe, |
un tiempo no percibido pero que pudiera ser percibido ¿cómo se explica?

nāshtito gṛhyate kālaḥ sthitaḥ kālo na vidyate |
yo gṛhyetāgṛhītaś ca kālaḥ prajñapyate katham | | 5

XIX.6) Si el tiempo existe en dependencia de una entidad, ¿cómo puede existir un tiempo sin entidad?, |
y [si] no existe ninguna entidad, ¿cómo va a existir el tiempo?

bhāvaṃ pratītya kālaś cet kālo bhāvād ṛte kutaḥ |
na ca kaś cana bhāvo 'sti kutaḥ kālo bhaviṣyate | | 6

CAPÍTULO XX
CONSIDERACIÓN DE LA CAUSA Y EL EFECTO[169]
(hetuphalaparīkṣā)

XX.1) Si [el efecto] se genera a partir de la confluencia de causas y condiciones, |
y el efecto existe [ya] en la confluencia, ¿cómo puede generarse a partir de dicha confluencia?

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryā jāyate yadi |
phalam asti ca sāmagryāṃ sāmagryā jāyate katham | | 1

XX.2) Si [el efecto] se genera a partir de la confluencia de causas y condiciones, |
y el efecto no existe en la confluencia, ¿cómo puede generarse a partir de dicha confluencia?

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryā jāyate yadi |
phalaṃ nāsti ca sāmagryāṃ sāmagryā jāyate katham | | 2

XX.3) Si el efecto existe en la confluencia de causas y condiciones, |

¿no debería ser percibido en la confluencia? Pero no es percibido en la confluencia.

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryām asti cet phalam |
gṛhyeta nanu sāmagryāṃ sāmagryāṃ ca na gṛhyate | | 3

XX.4) Si el efecto no existe en la confluencia de causas y condiciones, |
las causas y las condiciones serían similares a no causas y no condiciones.

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryāṃ nāsti cet phalam |
hetavaḥ pratyayāś ca syur ahetupratyayaiḥ samāḥ | | 4

XX.5) Si la causa cesa habiendo proporcionado la causa al efecto, |
existiría una doble naturaleza[170] de la causa, la que ha cesado y la que ha proporcionado.

hetuṃ phalasya dattvā ca yadi hetur nirudhyate |
yad dattaṃ yan niruddhaṃ ca hetor ātmadvayaṃ bhavet | | 5

XX.6) Si la causa cesa no habiendo proporcionado la causa al efecto, |
cuando la causa ha cesado, el efecto generado existiría sin causa.

hetuṃ phalasyādattvā ca yadi hetur nirudhyate |
hetau niruddhe jātaṃ tat phalam āhetukaṃ bhavet | | 6

XX.7) Similarmente, si el efecto pudiera surgir simultáneamente con la confluencia, |
se seguiría que lo que hace generar y lo que se genera existen a un tiempo.

phalaṃ sahaiva sāmagryā yadi prādurbhavet punaḥ |
ekakālau prasajyete janako yac ca janyate | | 7

XX.8) Si el efecto pudiera surgir antes que la confluencia, |
libre de causas y condiciones, el efecto podría existir sin causa.

pūrvam eva ca sāmagryāḥ phalaṃ prādurbhaved yadi |
hetupratyayanirmuktaṃ phalam āhetukaṃ bhavet | | 8

XX.9) Si cuando la causa ha cesado, el efecto fuera una transformación de la causa, |
se seguiría una nueva generación de la causa anteriormente generada.

niruddhe cet phalaṃ hetau hetoḥ saṃkramaṇaṃ bhavet |
pūrvajātasya hetoś ca punarjanma prasajyate | | 9

XX.10) ¿Cómo [una causa] que se ha desvanecido, que ha cesado, podría hacer generar un efecto [ya] surgido?, |
¿cómo una causa perdurando y cubierta por el efecto podría hacer generar [un efecto]?

janayet phalam utpannaṃ niruddho 'staṃgataḥ katham |
hetus tiṣṭhann api kathaṃ phalena janayed vṛtaḥ | | 10

XX.11) Ahora bien, no cubierta por el efecto ¿cómo esa [causa] podría hacer generar el efecto?, |
ni invisible ni visible, la causa hace generar el efecto.

athāvṛtaḥ phalenāsau katamaj janayet phalam |
na hy adṛṣṭvā na dṛṣṭvāpi hetur janayate phalam | | 11

XX.12) No hay efecto del pasado que exista simultáneamente con una causa pasada, |
ni con una futura ni con una presente, su coexistencia[171] no existe nunca.

nātītasya hy atītena phalasya saha hetunā |
nājātena na jātena saṃgatir jātu vidyate | | 12

XX.13) No hay efecto del presente que exista simultáneamente con una causa futura, |
ni con una pasada ni con una presente, su coexistencia no existe nunca.

na jātasya hy ajātena phalasya saha hetunā |
nātītena na jātena saṃgatir jātu vidyate | | 13

XX.14) No hay efecto del futuro que exista simultáneamente con una causa presente, |
ni con una futura ni con una pasada,[172] su coexistencia no existe nunca.

nājātasya hi jātena phalasya saha hetunā |
nājātena na naṣṭena saṃgatir jātu vidyate | | 14

XX.15) Cuando no hay coexistencia, ¿cómo puede la causa hacer generar el efecto?, |
cuando hay coexistencia, ¿cómo puede la causa hacer generar el efecto?

asatyāṃ saṃgatau hetuḥ kathaṃ janayate phalam |
satyāṃ vā saṃgatau hetuḥ kathaṃ janayate phalam | | 15

XX.16) Si la causa está vacía de efecto, ¿cómo puede hacer generar el efecto?, |
si la causa no está vacía de efecto, ¿cómo puede hacer generar el efecto?

hetuḥ phalena śūnyaś cet kathaṃ janayate phalam |
hetuḥ phalenāśūnyaś cet kathaṃ janayate phalam | | 16

XX.17) El efecto no vacío no surgirá, [el efecto] no vacío no cesará, |
ése [efecto] no vacío será sin surgir ni cesar.

phalaṃ notpatsyate 'śūnyam aśūnyaṃ na nirotsyate |
aniruddham anutpannam aśūnyaṃ tad bhaviṣyati | | 17

XX.18) ¿Cómo surgirá lo vacío, cómo cesará lo vacío?, |
se sigue que lo vacío es también sin cesar ni surgir.

katham utpatsyate śūnyaṃ kathaṃ śūnyaṃ nirotsyate |
śūnyam apy aniruddhaṃ tad anutpannaṃ prasajyate | | 18

XX.19) La unidad[173] entre la causa y el efecto no es nunca posible, |
la diferencia entre la causa y el efecto no es nunca posible.

hetoḥ phalasya caikatvaṃ na hi jātūpapadyate |
hetoḥ phalasya cānyatvaṃ na hi jātūpapadyate | | 19

XX.20) Si la causa y el efecto pudieran existir unidos, lo que hace generar y lo que se genera serían una unidad, |
si la causa y el efecto pudieran existir separados, una causa sería lo mismo que una no causa.

ekatve phalahetvoḥ syād aikyaṃ janakajanyayoḥ |
pṛthaktve phalahetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā | | 20

XX.21) Si el efecto existe realmente con entidad-por-sí, ¿qué causa lo generará?, |

si el efecto no existe realmente con entidad-por-sí, ¿qué causa lo generará?

phalaṃ svabhāvasadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati |
phalaṃ svabhāvāsadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati | | 21

XX.22) La causalidad de lo que no está generando [un efecto] no es posible, |
y cuando la causalidad no es posible, ¿de quién será el efecto?

na cājanayamānasya hetutvam upapadyate |
hetutvānupapattau ca phalaṃ kasya bhaviṣyati | | 22

XX.23) [Si] esta confluencia de causas y condiciones no se genera |
a sí misma por sí misma, ¿cómo podría generar un efecto?

na ca pratyayahetūnām iyam ātmānam ātmanā |
yā sāmagrī janayate sā kathaṃ janayet phalam | | 23

XX.24) Por tanto, el efecto no es producido por la confluencia [de causas y condiciones], ni es producido por la no confluencia [de causas y condiciones], |
sin existir el efecto, ¿cómo puede existir la confluencia de condiciones?

tasmān na sāmagrīkṛtaṃ nāsāmagrīkṛtaṃ phalam |
asti pratyayasāmagrī kuta eva phalaṃ vinā | | 24

CAPÍTULO XXI
CONSIDERACIÓN DE LA GENERACIÓN Y LA DESTRUCCIÓN
(saṃbhavavibhavaparīkṣā)

XXI.1) La destrucción no existe sin la generación ni con la generación,|
la generación no existe sin la destrucción ni con la destrucción.

vinā vā saha vā nāsti vibhavaḥ saṃbhavena vai |
vinā vā saha vā nāsti saṃbhavo vibhavena vai | | 1

XXI.2) ¿Cómo va a existir la destrucción sin la generación,| la muerte sin el nacimiento?, la destrucción no existe sin el surgimiento.

bhaviṣyati kathaṃ nāma vibhavaḥ saṃbhavaṃ vinā |
vinaiva janma maraṇaṃ vibhavo nodbhavaṃ vinā | | 2

XXI.3) ¿Cómo va a existir la destrucción con la generación?,|
el nacimiento y la muerte no existen al mismo tiempo.

saṃbhavenaiva vibhavaḥ kathaṃ saha bhaviṣyati |
na janma maraṇaṃ caivaṃ tulyakālaṃ hi vidyate | | 3

XXI.4) ¿Cómo va a existir la generación sin la destrucción?,| la impermanencia de las cosas nunca deja de existir.[174]

bhaviṣyati kathaṃ nāma saṃbhavo vibhavaṃ vinā |
anityatā hi bhāveṣu na kadā cin na vidyate | | 4

XXI.5) ¿Cómo va a existir la generación con la destrucción?,| el nacimiento y la muerte no existen al mismo tiempo.

saṃbhavo vibhavenaiva kathaṃ saha bhaviṣyati |
na janma maraṇaṃ caivaṃ tulyakālaṃ hi vidyate | | 5

XXI.6) La demostración de algo con otra cosa o sin otra cosa| no existe, ¿cómo entonces puede existir su demostración?

sahānyonyena vā siddhir vinānyonyena vā yayoḥ |
na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate | | 6

XXI.7) No hay generación de lo desaparecido, ni tampoco hay generación de lo no desaparecido,|
no hay destrucción de lo desaparecido y no hay destrucción de lo no desaparecido.

kṣayasya saṃbhavo nāsti nākṣayasyāpi saṃbhavaḥ |
kṣayasya vibhavo nāsti vibhavo nākṣayasya ca | | 7

**XXI.8) La entidad no existe sin generación y destrucción, |
la generación y la destrucción no existen sin entidad.**

saṃbhavaṃ vibhavaṃ caiva vinā bhāvo na vidyate |
saṃbhavo vibhavaś caiva vinā bhāvaṃ na vidyate | | 8

**XXI.9) La generación y la destrucción de lo vacío no es posible, |
la generación y la destrucción de lo no vacío no es posible.**

saṃbhavo vibhavaś caiva na śūnyasyopapadyate |
saṃbhavo vibhavaś caiva nāśūnyasyopapadyate | | 9

**XXI.10) [Pensar]: «la generación y la destrucción son uno»[175] no es posible, |
[pensar]: «la generación y la destrucción son muchos»[176] no es posible.**

saṃbhavo vibhavaś caiva naika ity upapadyate |
saṃbhavo vibhavaś caiva na nānety upapadyate | | 10

**XXI.11) [Si] la generación y la destrucción fueran vistas,[177] para ti, |
la generación y la destrucción serían vistas a partir de la ofuscación.**

dṛśyate saṃbhavaś caiva vibhavaś caiva te bhavet |
dṛśyate saṃbhavaś caiva mohād vibhava eva ca | | 11

**XXI.12) Una entidad no se genera a partir de una entidad, una entidad no se genera a partir de una no entidad. |
Una no entidad no se genera a partir de una no entidad, una no entidad no se genera a partir de una entidad.**

na bhāvāj jāyate bhāvo bhāvo 'bhāvān na jāyate |
nābhāvāj jāyate 'bhāvo 'bhāvo bhāvān na jāyate | | 12

**XXI.13) Una entidad no se genera a partir de sí misma, ni se genera a partir de otra, |
ni se genera a partir de sí misma y a partir de otra, ¿cómo se genera?**

na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate |
na svataḥ parataś caiva jāyate jāyate kutaḥ | | 13

**XXI.14) Quien ha admitido la entidad tiene como opinión la persistencia o la aniquilación. |
Se sigue que esa entidad sería, o bien permanente, o bien no permanente.**

bhāvam abhyupapannasya śāśvatocchedadarśanam |
prasajyate sa bhāvo hi nityo 'nityo 'tha vā bhavet | | 14

XXI.15) Quien ha admitido la entidad, no tiene [como opinión] la aniquilación ni la persistencia, |
[sino] el surgir y el cesar de la continuidad de causas y efectos, eso es el devenir.[178]

bhāvam abhyupapannasya naivocchedo na śāśvatam |
udayavyayasaṃtānaḥ phalahetvor bhavaḥ sa hi | | 15

XXI.16) Si el devenir es el surgir y el cesar de la continuidad de causas y efectos, |
a partir del no resurgir del cesar, se sigue la aniquilación de las causas.[179]

udayavyayasaṃtānaḥ phalahetvor bhavaḥ sa cet |
vyayasyāpunarutpatter hetūcchedaḥ prasajyate | | 16

XXI.17) La irrealidad de la realidad con entidad-por-sí no es lógica, |
pero en el momento del nirvāṇa, a partir de la pacificación, hay aniquilación de la continuidad del devenir.

sadbhāvasya svabhāvena nāsadbhāvaś ca yujyate |
nirvāṇakāle cocchedaḥ praśamād bhavasaṃtateḥ | | 17

XXI.18) Cuando ha cesado lo último,[180] no es lógico el devenir de lo primero, |
cuando no ha cesado lo último, no es lógico el devenir de lo primero.

carame na niruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ |
carame nāniruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ | | 18

XXI.19) Si lo primero se genera mientras está cesando lo último, |
lo que está cesando sería uno, lo que está naciendo sería otro.

nirudhyamāne carame prathamo yadi jāyate |
nirudhyamāna ekaḥ syāj jāyamāno 'paro bhavet | | 19

XXI.20) Si lo que está cesando también se está generando, no hay lógica. |
Existen conjuntamente, en los agregados que mueren, existen los que se generan.

na cen nirudhyamānaś ca jāyamānaś ca yujyate |
sārdhaṃ ca mriyate yeṣu teṣu skandheṣu jāyate | | 20

XXI.21) De modo que la continuidad del devenir tampoco es lógica en los tres tiempos.[181] |
¿Cómo puede haber continuidad del devenir cuando [la continuidad] no existe en los tres tiempos?

evaṃ triṣv api kāleṣu na yuktā bhavasaṃtatiḥ |
triṣu kāleṣu yā nāsti sā kathaṃ bhavasaṃtatiḥ | | 21

CAPÍTULO XXII
CONSIDERACIÓN DEL TATHĀGATA
(tathāgataparīkṣā)

XXII.1) El Tathāgata no es [idéntico a] los agregados, ni diferente a los agregados, ni los agregados están en él, ni él está en ellos, |
ni el Tathāgata posee los agregados, ¿qué es aquí el Tathāgata?

skandhā na nānyaḥ skandhebhyo nāsmin skandhā na teṣu saḥ |
tathāgataḥ skandhavān na katamo 'tra tathāgataḥ | | 1

XXII.2) Si el Buddha existe en dependencia de los agregados, no existe a partir de una entidad-por-sí. |
Quien no existe a partir de una entidad-por-sí, ¿cómo puede existir a partir de una entidad-por-otro?

buddhaḥ skandhān upādāya yadi nāsti svabhāvataḥ |
svabhāvataś ca yo nāsti kutaḥ sa parabhāvataḥ | | 2

XXII.3) Quien existe en dependencia de una entidad-por-otro, es posible sin sí mismo,[182] |
y quien existe sin sí mismo ¿cómo va a ser un Tathāgata?[183]

pratītya parabhāvaṃ yaḥ so 'nātmety upapadyate |
yaś cānātmā sa ca kathaṃ bhaviṣyati tathāgataḥ | | 3

XXII.4) Pero si no hay entidad-por-sí, ¿cómo podría haber entidad-por-otro?, |
sin entidad-por-sí ni entidad-por-otro, ¿quién es el Tathāgata?[184]

yadi nāsti svabhāvaś ca parabhāvaḥ kathaṃ bhavet |
svabhāvaparabhāvābhyām ṛte kaḥ sa tathāgataḥ | | 4

XXII.5) Si existiera algún Tathāgata independientemente de los agregados, |
en algún momento[185] tuvo que ser dependiente, luego, dependientemente, existiría.[186]

skandhān yady anupādāya bhavet kaś cit tathāgataḥ |
sa idānīm upādadyād upādāya tato bhavet | | 5

XXII.6) Tampoco existe ningún Tathāgata independientemente de los agregados, |
quien no existe independientemente ¿cómo va a existir dependientemente?[187]

skandhāṃś cāpy anupādāya nāsti kaś cit tathāgataḥ |
yaś ca nāsty anupādāya sa upādāsyate katham | | 6

XXII.7) No existe nada en dependencia ni nada independiente, |
y [si] no existe lo independiente, ¿cómo puede existir el Tathāgata?

na bhavaty anupādattam upādānaṃ ca kiṃ cana |
na cāsti nirupādānaḥ kathaṃ cana tathāgataḥ | | 7

XXII.8) Quien siendo buscado de las cinco maneras[188] no existe con identidad ni diferencia |
es el Tathāgata, ¿cómo puede ser explicado mediante el apego?[189]

tattvānyatvena yo nāsti mṛgyamāṇaś ca pañcadhā |
upādānena sa kathaṃ prajñapyate tathāgataḥ | | 8

XXII.9) Similarmente, lo que es el apego no existe a partir de una entidad-por-sí, |
y lo que no existe a partir de una entidad-por-sí, ¿cómo puede existir a partir de una entidad-por-otro?

yad apīdam upādānaṃ tat svabhāvān na vidyate |
svabhāvataś ca yan nāsti kutas tat parabhāvataḥ | | 9

XXII.10) Así que el apego y el que se apega están totalmente vacíos, |
¿y cómo un Tathāgata vacío puede ser explicado mediante lo vacío?[190]

evaṃ śūnyam upādānam upādātā ca sarvaśaḥ |
prajñapyate ca śūnyena kathaṃ śūnyas tathāgataḥ | | 10

XXII.11) No debería afirmarse [del Tathāgata]: "vacío" o "no vacío", |
o "ambos y no ambos"[191], se habla [del Tathāgata] con el fin de designarlo [de alguna manera].[192]

śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet |
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñāptyarthaṃ tu kathyate | | 11

XXII.12) ¿Cómo puede existir el tetralema:[193] persistencia, no persistencia, etc., ahí en la paz?, |
¿cómo puede existir el tetralema: finito, no finito, etc., ahí en la paz?[194]

śāśvatāśāśvatādy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam |
antānantādi cāpy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam | | 12

XXII.13) El que se ha aferrado a un intenso aferramiento [piensa que:] el Tathāgata "existe", |
"no existe". Ése podría concebir concepciones incluso del descubrimiento.[195]

ghanagrāho gṛhitas tu yenāstīti tathāgataḥ |
nāstīti sa vikalpayan nirvṛtasyāpi kalpayet | | 13

XXII.14) En lo intrínsecamente vacío no es posible el pensamiento: |
«El Buddha existe o no existe después de la cesación».[196]

svabhāvataś ca śūnye 'smiṃś cintā naivopapadyate |
paraṃ nirodhād bhavati buddho na bhavatīti vā | | 14

XXII.15) Todos los que proyectan[197] sobre el Buddha sin cesar,[198] quien está más allá de las proyecciones, |
son víctimas de dichas proyecciones y no ven al Tathāgata.[199]

prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātītam avyayam |
te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam | | 15

XXII.16) Lo que es la entidad-por-sí del Tathāgata, es la entidad-por-sí de este mundo, |
el Tathāgata carece de entidad-por-sí, [luego] este mundo carece de entidad-por-sí.

tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idaṃ jagat |
tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat | | 16

CAPÍTULO XXIII
CONSIDERACIÓN DE LAS CONFUSIONES
(viparyāsaparīkṣā)

XXIII.1) Se dice que el origen de las concepciones es la pasión, el odio y la ofuscación, |
[que a su vez] surgen en dependencia de la confusión de lo atractivo con lo repulsivo.[200]

saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaś ca kathyate |
śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya hi | | 1

XXIII.2) Lo que surge en dependencia de la confusión de lo atractivo con lo repulsivo |
no existe a partir de una entidad-por-sí, por tanto, las aflicciones no existen realmente.

śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya ye |
te svabhāvān na vidyante tasmāt kleśā na tattvataḥ | | 2

XXIII.3) La existencia y la no existencia del sí mismo no se demuestra de ninguna manera, |
sin esa existencia e inexistencia, ¿cómo puede haber demostración de las aflicciones?

ātmano 'stitvanāstitve na kathaṃ cic ca sidhyataḥ |
taṃ vināstitvanāstitve kleśānāṃ sidhyataḥ katham | | 3

XXIII.4) Esas aflicciones son de alguien pero ése no es demostrado, |
y sin alguien, las aflicciones no son de nadie.

kasya cid dhi bhavantīme kleśāḥ sa ca na sidhyati |
kaś cid āho vinā kaṃ cit santi kleśā na kasya cit | | 4

XXIII.5) Las aflicciones son como las opiniones sobre la propia identidad,[201] no están en el afligido de las cinco maneras,[202] |
el afligido es como las opiniones sobre la propia identidad, tampoco está en las aflicciones de las cinco maneras.

svakāyadṛṣṭivat kleśāḥ kliṣṭe santi na pañcadhā |
svakāyadṛṣṭivat kliṣṭaṃ kleśeṣv api na pañcadhā | | 5

XXIII.6) Las confusiones de lo atractivo con lo repulsivo no existen a partir de una entidad-por-sí, |
¿en dependencia de qué confusiones de lo atractivo con lo repulsivo existen las aflicciones?

svabhāvato na vidyante śubhāśubhaviparyayāḥ |
pratītya katamān kleśāḥ śubhāśubhaviparyayān | | 6

XXIII.7) Las formas visibles, los sonidos, los gustos, los tangibles, los olores, las ideas, son los seis |
objetos de la pasión, del odio y de la ofuscación, [así] se conciben.

rūpaśabdarasasparśā gandhā dharmāś ca ṣaḍvidham |
vastu rāgasya dveṣasya mohasya ca vikalpyate | | 7

XXIII.8) Las formas visibles, los sonidos, los gustos, los tangibles, los olores, las ideas, sólo son |
semejantes a un sueño, a un espejismo, a lo que tiene la forma de una ciudad de gandharvas.

rūpaśabdarasasparśā gandhā dharmāś ca kevalāḥ |
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ | | 8

XXIII.9) ¿Cómo va a existir en ellos lo atractivo o lo repulsivo, |
cuando son similares a un reflejo,[203] a una persona concebida por la ilusión?

aśubhaṃ vā śubhaṃ vāpi kutas teṣu bhaviṣyati |
māyāpuruṣakalpeṣu pratibimbasameṣu ca | | 9

XXIII.10) Podemos explicar que lo repulsivo no existe independientemente de lo atractivo, |
lo atractivo existe en dependencia de eso, por tanto lo atractivo no es posible.

anapekṣya śubhaṃ nāsty aśubhaṃ prajñapayemahi |
yat pratītyāśubhaṃ tasmāc chubhaṃ naivopapadyate | | 10

XXIII.11) Podemos explicar que lo atractivo no existe independientemente de lo repulsivo, |
lo repulsivo existe en dependencia de eso, por tanto lo repulsivo no existe.

anapekṣyāśubhaṃ nāsti śubhaṃ prajñapayemahi |
yat pratītya śubhaṃ tasmād aśubhaṃ naiva vidyate | | 11

XXIII.12) Cuando lo atractivo no está existiendo, ¿cómo va a existir la pasión?[204] |
cuando lo repulsivo no está existiendo, ¿cómo va a existir el odio?

avidyamāne ca śubhe kuto rāgo bhaviṣyati |
aśubhe 'vidyamāne ca kuto dveṣo bhaviṣyati | | 12

XXIII.13) Si hay confusión hay aferramiento [y se piensa] así: «hay permanencia en la impermanencia». |
[Si] no existe permanencia en el vacío,[205] ¿cómo puede haber aferramiento y confusión?

anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ |
na nityaṃ vidyate śūnye kuto grāho 'viparyayaḥ | | 13

XXIII.14) Si hay confusión hay aferramiento [y se piensa] así: «hay permanencia en la impermanencia». |
¿Es que no es una confusión y también un aferramiento [pensar que] en el vacío «no hay impermanencia»?[206]

anitye 'nityam ity evaṃ yadi grāho 'viparyayaḥ |
nānityam ity api grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ | | 14

XXIII.15) ¿Por qué se aferra [alguien] al aferramiento, al que se aferra y al objeto del aferramiento?, |
todos son paz, por tanto, el aferramiento no existe.

yena gṛhṇāti yo grāho grahītā yac ca gṛhyate |
upaśāntāni sarvāṇi tasmād grāho na vidyate | | 15

XXIII.16) Cuando el aferramiento no está existiendo, ya sea correcto o incorrecto, |
¿de quién será la confusión, de quien será la no confusión?[207]

avidyamāne grāhe ca mithyā vā samyag eva vā |
bhaved viparyayaḥ kasya bhavet kasyāviparyayaḥ | | 16

XXIII.17) Las confusiones no surgen en el que se ha confundido, |
las confusiones no surgen en el que no se ha confundido.

na cāpi viparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ |
na cāpy aviparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ | | 17

XXIII.18) Las confusiones no surgen en el que se está confundiendo,|
piensa por ti mismo, ¿en quién surgen las confusiones?

na viparyasyamānasya saṃbhavanti viparyayāḥ |
vimṛśasva svayaṃ kasya saṃbhavanti viparyayāḥ | | 18

XXIII.19) ¿Cómo va a existir una confusión que no ha surgido? |
Cuando la confusión no se ha generado, ¿cómo puede [alguien] estar confundido?

anutpannāḥ kathaṃ nāma bhaviṣyanti viparyayāḥ |
viparyayeṣv ajāteṣu viparyayagataḥ kutaḥ | | 19

XXIII.20) La entidad no se genera a partir de sí misma, ni se genera a partir de otra. |
No [siendo] a partir de sí mismo y de otro, ¿cómo puede existir el confundido?[208]

na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate |
na svataḥ parataś ceti viparyayagataḥ kutaḥ | | 20

XXIII.21) Si existiera el sí mismo, la pureza, la permanencia y el placer, |
el sí mismo, la pureza, la permanencia y el placer no serían confusiones.

ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate |
ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca na viparyayāḥ | | 21

XXIII.22) Si no existe el sí mismo, la pureza, la permanencia y el placer, |
no existe la ausencia de sí mismo, la impureza, la impermanencia y el dolor.[209]

nātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate |
anātmā 'śucy anityaṃ ca naiva duḥkhaṃ ca vidyate | | 22

XXIII.23) De modo que la ignorancia cesa a partir del cesar de las confusiones, |
cuando cesa la ignorancia, cesan las composiciones.[210]

evaṃ nirudhyate 'vidyā viparyayanirodhanāt |
avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārādyaṃ nirudhyate | | 23

XXIII.24) Si alguna de las aflicciones de alguien existiera con entidad-por-sí, |
¿cómo se podría renunciar [a ella]?, ¿quién renunciará a una entidad-por-sí?

yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ ke cid dhi kasya cit |
kathaṃ nāma prahīyeran kaḥ svabhāvaṃ prahāsyati | | 24

XXIII.25) Si alguna de las aflicciones de alguien no existiera con entidad-por-sí, |
¿cómo se podría renunciar [a ella]?, ¿quién renunciará a una entidad irreal [con entidad-por-sí]?

yady abhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ ke cid dhi kasya cit |
kathaṃ nāma prahīyeran ko 'sadbhāvaṃ prahāsyati | | 25

CAPÍTULO XXIV
CONSIDERACIÓN DE LAS NOBLES VERDADES
(āryasatyaparīkṣā)

XXIV.1) Si todo esto está vacío, no hay surgir ni cesar, |
para ti[211] [entonces] se sigue la inexistencia de las cuatro nobles verdades.[212]

yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate | | 1

XXIV.2) A partir de la inexistencia de las cuatro nobles verdades, no es posible |
la sabiduría, la renunciación, el cultivo de la mente y la visión directa.[213]

parijñā ca prahāṇaṃ ca bhāvanā sākṣikarma ca |
caturṇām āryasatyānām abhāvān nopapadyate | | 2

XXIV.3) A partir de esa inexistencia, los cuatro nobles frutos no existen, |
cuando no existen los frutos, no existen los que moran en los frutos ni los que siguen el camino [hacia ellos].

tadabhāvān na vidyante catvāry āryaphalāni ca |
phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ | | 3

XXIV.4) No existe la comunidad de discípulos, ni las ocho clases de personas.[214] |
A partir de la inexistencia de las cuatro nobles verdades, ni siquiera el buen Dharma existe.

saṃgho nāsti na cet santi te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ |
abhāvāc cāryasatyānāṃ saddharmo 'pi na vidyate | | 4

XXIV.5) Cuando no existe el Dharma ni la Comunidad de Discípulos, ¿cómo va a existir el Buddha?, |
hablando así, rechazas[215] las tres joyas,...

dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati |
evaṃ trīṇy api ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhase | | 5

XXIV.6) ...la vacuidad, la realidad de los frutos, el mal y el bien |
y todas las convenciones del mundo, [todo eso] rechazas.

śūnyatāṃ phalasadbhāvam adharmaṃ dharmam eva ca |
sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase | | 6

XXIV.7) A esto respondemos[216] que no entiendes la coherencia[217] que hay en la vacuidad, |
[ni] la vacuidad, [ni] el sentido de la vacuidad, por ello, así te rompe los esquemas.[218]

atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsi prayojanam |
śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase | | 7

XXIV.8) La predicación del Dharma de los Buddhas se basa en dos verdades, |
la verdad encubierta[219] del mundo y la verdad de sentido último.[220]

dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā |
lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ | | 8

XXIV.9) Quienes no comprenden la división entre estas dos verdades, |
no comprenden la realidad en la profunda enseñanza del Buddha

ye 'nayor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ |
te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddhaśāsane | | 9

XXIV.10) Sin basarse en lo convencional el sentido último no se predica, |
sin llegar al sentido último el nirvāṇa no se logra.

vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |
paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate | | 10

XXIV.11) La vacuidad mal interpretada[221] destruye a los de inteligencia obtusa, |
al igual que una serpiente mal agarrada o un saber mal aplicado.

vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam |
sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā | | 11

XXIV.12) Por eso la mente del sabio[222] tuvo reparos [antes de] predicar |
el Dharma, tras pensar que para los obtusos es ardua la penetración del Dharma.

ataś ca pratyudāvṛttaṃ cittaṃ deśayituṃ muneḥ |
dharmaṃ matvāsya dharmasya mandair duravagāhatām | | 12

XXIV.13) Usted hace una interpretación de la vacuidad cuyas |
consecuencias defectuosas no nos pertenecen, esa [interpretación] no es posible en la vacuidad.

śūnyatāyām adhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān |
doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate | | 13

XXIV.14) Para el que tiene sentido la vacuidad, todo tiene sentido, |
para el que no tiene sentido el vacío, nada tiene sentido.

sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate |
sarvaṃ na yujyate tasya śūnyaṃ yasya na yujyate | | 14

XXIV.15) Nos imputas tus propias deficiencias,[223] |
como si [pensando que vas] montado a caballo hubieras olvidado el caballo.[224]

sa tvaṃ doṣān ātmanīyān asmāsu paripātayan |
aśvam evābhirūḍhaḥ sann aśvam evāsi vismṛtaḥ | | 15

XXIV.16) Si ves la realidad de las cosas a partir de la entidad-por-sí, |
ves las cosas así, sin causas ni condiciones.

svabhāvād yadi bhāvānāṃ sadbhāvam anupaśyasi |
ahetupratyayān bhāvāṃs tvam evaṃ sati paśyasi | | 16

XXIV.17) Rechazas el fruto, la cesación y el surgimiento, |
la actividad, la acción y el actor, la causa y el efecto.[225]

kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva kartāraṃ karaṇaṃ kriyām |
utpādaṃ ca nirodhaṃ ca phalaṃ ca pratibādhase | | 17

XXIV.18) Lo que surge en dependencia, eso es lo que entendemos[226] por vacuidad, |
eso es una designación[227] dependiente,[228] eso es precisamente el camino medio.[229]

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe |
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā | | 18

XXIV.19) No existe ningún dharma no surgido en dependencia, |
luego por tanto, no existe ningún dharma que no esté vacío.

apratītyasamutpanno dharmaḥ kaś cin na vidyate |
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmaḥ kaś cin na vidyate | | 19

XXIV.20) Si todo esto no está vacío, no hay surgir ni cesar, |
para ti[230] [entonces] se sigue la inexistencia de las cuatro nobles verdades.[231]

yady aśūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate | | 20

XXIV.21) [Si] no ha surgido en dependencia, ¿cómo va a existir el sufrimiento? |
Se ha dicho que el sufrimiento no es permanente, [luego] no existe con entidad-por-sí.

apratītyasamutpannaṃ kuto duḥkhaṃ bhaviṣyati |
anityam uktaṃ duḥkhaṃ hi tat svābhāvye na vidyate | | 21

XXIV.22) Existiendo a partir de una entidad-por-sí, ¿cómo se originará nuevamente? |
Por tanto, rechazando la vacuidad no existe el origen [del sufrimiento].

svabhāvato vidyamānaṃ kiṃ punaḥ samudeṣyate |
tasmāt samudayo nāsti śūnyatāṃ pratibādhataḥ | | 22

XXIV.23) No hay cesación del sufrimiento existente con entidad-por-sí, |
al insistir en la entidad-por-sí, rechazas la [posibilidad de la] cesación.

na nirodhaḥ svabhāvena sato duḥkhasya vidyate |
svabhāvaparyavasthānān nirodhaṃ pratibādhase | | 23

XXIV.24) Cuando existe la entidad-por-sí, no es posible el cultivo del sendero, |
pero este sendero es cultivado, [luego] para ti no existe la entidad-por-sí.

svābhāvye sati mārgasya bhāvanā nopapadyate |
athāsau bhāvyate mārgaḥ svābhāvyaṃ te na vidyate | | 24

XXIV.25) Cuando no existe el sufrimiento, ni su origen, ni su cesación, |
¿cuál es el sendero que permitirá lograr el cesar del sufrimiento?

yadā duḥkhaṃ samudayo nirodhaś ca na vidyate |
mārgo duḥkhanirodhatvāt katamaḥ prāpayiṣyati | | 25

XXIV.26) Similarmente, si la ignorancia de alguien existe con entidad-por-sí, ¿cómo |
puede existir la sabiduría?, ¿es que no es inmutable una entidad-por-sí?

svabhāvenāparijñānaṃ yadi tasya punaḥ katham |
parijñānaṃ nanu kila svabhāvaḥ samavasthitaḥ | | 26

XXIV.27) De modo que para ti el cultivo de la mente, la renuncia y el acto de la visión directa, |
así como la sabiduría y también los cuatro frutos, no son lógicos.

prahāṇasākṣātkaraṇe bhāvanā caivam eva te |
parijñāvan na yujyante catvāry api phalāni ca | | 27

XXIV.28) Similarmente, [si] el fruto no logrado existiera con entidad-por-sí, ¿cómo |
podría ser capaz de lograrlo quien se aferrara a la entidad-por-sí?

svabhāvenānadhigataṃ yat phalaṃ tat punaḥ katham |
śakyaṃ samadhigantuṃ syāt svabhāvaṃ parigṛhṇataḥ | | 28

XXIV.29) Cuando no existen los frutos, no existen los que moran en los frutos ni los que siguen el camino [hacia ellos], |
no existe la Comunidad de Discípulos ni las ocho clases de personas.

phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ |
saṃgho nāsti na cet santi te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ | | 29

XXIV.30) A partir de la inexistencia de las cuatro nobles verdades, ni siquiera el buen Dharma existe, |
cuando no existe el Dharma ni la Comunidad de Discípulos, ¿cómo va a existir el Buddha?

abhāvāc cāryasatyānāṃ saddharmo 'pi na vidyate |
dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati | | 30

XXIV.31) Para ti se sigue que el Buddha existe incluso independientemente del despertar, |
para ti se sigue que el despertar existe incluso independientemente del Buddha.

apratītyāpi bodhiṃ ca tava buddhaḥ prasajyate |
apratītyāpi buddhaṃ ca tava bodhiḥ prasajyate | | 31

XXIV.32) Quien no está despierto con entidad-por-sí, esforzándose para [lograr] el despertar, |
para ti no logrará el despertar [ni siquiera] comportándose como un Bodhisattva.[232]

yaś cābuddhaḥ svabhāvena sā bodhāya ghaṭann api |
na bodhisattvacaryāyāṃ bodhiṃ te 'dhigamiṣyati | | 32

XXIV.33) Y nadie hará nunca [nada] bueno ni malo, |
¿qué [acción] se puede realizar con [algo] no vacío, la entidad-por-sí no es realizada?

na ca dharmam adharmaṃ vā kaś cij jātu kariṣyati |
kim aśūnyasya kartavyaṃ svabhāvaḥ kriyate na hi | | 33

XXIV.34) Para ti el fruto existe sin el bien y sin el mal, |
para ti el fruto no existe a causa del bien y del mal.

vinā dharmam adharmaṃ ca phalaṃ hi tava vidyate |
dharmādharmanimittaṃ ca phalaṃ tava na vidyate | | 34

XXIV.35) [Pero] si para ti el fruto existe a causa del bien o del mal, |
surgido a partir del bien y del mal, ¿cómo es que para ti no está vacío el fruto?

dharmādharmanimittaṃ vā yadi te vidyate phalam |
dharmādharmasamutpannam aśūnyaṃ te kathaṃ phalam | |35

XXIV.36) Rechazas todas las convenciones del mundo |
[cuando] rechazas esa vacuidad que es el surgir en dependencia.

sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase |
yat pratītyasamutpādaśūnyatāṃ pratibādhase | | 36

XXIV.37) Rechazando la vacuidad, el actor podría existir sin actuación, |
la actividad existiría sin haberse iniciado [y] no habría nada por hacer.

na kartavyaṃ bhavet kiṃ cid anārabdhā bhavet kriyā |
kārakaḥ syād akurvāṇaḥ śūnyatāṃ pratibādhataḥ | | 37

XXIV.38) Si hay entidad-por-sí, el universo pierde sus diversos modos de ser |
y permaneciendo estático será no nacido, no cesado.

ajātam aniruddhaṃ ca kūṭasthaṃ ca bhaviṣyati |
vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahitaṃ jagat | | 38

XXIV.39) Si hay [algo] no vacío, la renuncia a todas las aflicciones no existe, |
ni la acción de finalizar el sufrimiento ni el logro de lo que no se ha logrado.

asaṃprāptasya ca prāptir duḥkhaparyantakarma ca |
sarvakleśaprahāṇaṃ ca yady aśūnyaṃ na vidyate | | 39

**XXIV.40) Quien ve este surgir en dependencia, ve |
el sufrimiento, su origen, su cesar y el sendero [que conduce a su cesar].**[233]

yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati |
duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca || 40

CAPÍTULO XXV
CONSIDERACIÓN DEL NIRVĀṆA
(nirvāṇaparīkṣā)

**XXV.1) Si todo esto está vacío, no hay surgir ni cesar, |
¿a partir de la renuncia o cesación de qué se presupone**[234] **el nirvāṇa?**[235]

yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate || 1

**XXV.2) Si todo esto no está vacío, no hay surgir ni cesar, |
¿a partir de la renuncia o cesación de qué se presupone el nirvāṇa?**[236]

yady aśūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate || 2

**XXV.3) No renunciado, no alcanzado, no aniquilado, no persistido, |
no cesado, no surgido, esto es llamado nirvāṇa.**

aprahīṇam asaṃprāptam anucchinnam aśāśvataṃ |
aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate || 3

XXV.4) El nirvāṇa no es una entidad, [si lo fuera] la característica del envejecimiento y la muerte |
se seguiría, [pero] no hay entidad sin envejecimiento ni muerte.

bhāvas tāvan na nirvāṇaṃ jarāmaraṇalakṣaṇaṃ |
prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmaraṇaṃ vinā | | 4

XXV.5) Si el nirvāṇa fuera una entidad, el nirvāṇa sería condicionado, |
[pero] no existe ninguna entidad incondicionada en ningún lugar.

bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet |
nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana | | 5

XXV.6) Y si el nirvāṇa es una entidad, ¿cómo puede ser independiente ese |
nirvāṇa?, no existe ninguna entidad independiente.

bhāvaś ca yadi nirvāṇam anupādāya tat katham |
nirvāṇaṃ nānupādāya kaś cid bhāvo hi vidyate | | 6

XXV.7) Si el nirvāṇa no es una entidad, ¿cómo va a ser una no entidad?, |
donde el nirvāṇa no existe como entidad, allí no existe como no entidad.

bhāvo yadi na nirvāṇam abhāvaḥ kiṃ bhaviṣyati |
nirvāṇaṃ yatra bhāvo na nābhāvas tatra vidyate | | 7

XXV.8) Y si el nirvāṇa es una no entidad, ¿cómo puede ser independiente ese |
nirvāṇa?, no existe una no entidad que sea independiente.

yady abhāvaś ca nirvāṇam anupādāya tat katham |
nirvāṇaṃ na hy abhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate | | 8

XXV.9) La entidad va y viene, es dependiente o en dependencia, |
el nirvāṇa se ha definido como no en dependencia e independiente.

ya ājavaṃjavībhāva upādāya pratītya vā |
so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate | | 9

XXV.10) El Maestro[237] proclamó la renunciación a la existencia y a la no existencia, |
por tanto, no es lógico que el nirvāṇa sea una entidad ni tampoco que sea una no entidad.

prahāṇaṃ cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca |
tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate | | 10

XXV.11) Si el nirvāṇa fuera ambas cosas, una entidad y una no entidad,
la liberación sería una entidad y una no entidad, pero eso no es lógico.

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi |
bhaved abhāvo bhāvaś ca mokṣas tac ca na yujyate | | 11

XXV.12) Si el nirvāṇa fuera ambas cosas, una entidad y una no entidad,
el nirvāṇa no sería independiente, [ya que] ambas cosas son dependientes.

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi |
nānupādāya nirvāṇam upādāyobhayaṃ hi tat | | 12

XXV.13) ¿Cómo podría ser el nirvāṇa ambas cosas, una entidad y una no entidad, si
el nirvāṇa es incondicionado y una entidad y una no entidad son condicionadas?

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi |
asaṃskṛtaṃ hi nirvāṇaṃ bhāvābhāvau ca saṃskṛtau | | 13

XXV.14) Si el nirvāṇa pudiera ser ambas cosas, una entidad y una no entidad,
no sería posible, como la luz y la oscuridad en un mismo lugar.

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇa ubhayaṃ yadi |
tayor abhāvo hy ekatra prakāśatamasor iva | | 14

XXV.15) La afirmación: «El nirvāṇa no es una entidad ni es una no entidad» |
se demuestra cuando se ha demostrado que existe una entidad y una no entidad.

naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yā 'ñjanā |
abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati | | 15

XXV.16) Si el nirvāṇa no es una entidad ni una no entidad, |
¿cómo se puede afirmar: "no es una entidad ni una no entidad"?[238]

naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇaṃ yadi vidyate |
naivābhāvo naiva bhāva iti kena tad ajyate | | 16

XXV.17) [Pensar:] «El Bienaventurado existe después de la cesación», no es aceptable, |
[o pensar] «no existe», «ambas cosas», «no ambas cosas», tampoco es aceptable.

paraṃ nirodhād bhagavān bhavatīty eva nājyate |
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate | | 17

XXV.18) Incluso en vida [pensar]: «El Bienaventurado existe», no es aceptable, |
[pensar] «no existe», «ambas cosas», «no ambas cosas», tampoco es aceptable.

tiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavatīty eva nājyate |
na bhavaty ubhayaṃceti nobhayaṃ ceti nājyate | | 18

XXV.19) No hay ninguna distinción entre nirvāṇa y saṃsāra. |
No hay ninguna distinción entre saṃsāra y nirvāṇa.[239]

na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃ cid asti viśeṣaṇam |
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃ cid asti viśeṣaṇam | | 19

XXV.20) El límite del nirvāṇa es el límite del saṃsāra, |
no existe nada entre ellos, ni siquiera algo muy sutil.

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca |
na tayor antaraṃ kiṃ cit susūkṣmam api vidyate | | 20

XXV.21) Las opiniones sobre después de la cesación, el fin, etc., la persistencia, etc., |
se basan en el nirvāṇa, el fin posterior y el fin anterior.[240]

paraṃ nirodhād antādyāḥ śāśvatādyāś ca dṛṣṭayaḥ |
nirvāṇam aparāntaṃ ca pūrvāntaṃ ca samāśritāḥ | | 21

XXV.22) Cuando todas las cosas[241] están vacías, ¿qué es infinito?, ¿qué es finito?, |
¿qué es infinito y finito?, ¿qué es no infinito y no finito?

śūnyeṣu sarvadharmeṣu kim anantaṃ kim antavat |
kim anantam antavac ca nānantaṃ nāntavac ca kim | | 22

XXV.23) ¿Qué es idéntico?, ¿qué es diferente?, ¿qué es persistente?, ¿qué es no persistente?, |
¿qué es persistente y no persistente? o ¿qué no es ni una cosa ni la otra?[242]

kiṃ tad eva kim anyat kiṃ śāśvataṃ kim aśāśvatam |
aśāśvataṃ śāśvataṃ ca kiṃ vā nobhayam apy ataḥ | | 23

XXV.24) [Ésta es] la pacificación de todos los objetos, la feliz pacificación de las proyecciones, |
[nunca] en ninguna parte el Buddha ha predicado ningún dharma[243] a nadie.

sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ |
na kva cit kasya cit kaś cid dharmo buddhena deśitaḥ | | 24

CAPÍTULO XXVI
CONSIDERACIÓN DE LOS DOCE MIEMBROS[244]
(dvādaśāṅgaparīkṣā)

XXVI.1) El envuelto por la ignorancia produce composiciones de tres clases, |
por esas acciones va a un destino,[245] para existir nuevamente.

punarbhavāya saṃsakārān avidyānivṛtas tridhā |
abhisaṃskurute yāṃs tair gatiṃ gacchati karmabhiḥ | | 1

XXVI.2) En dependencia de las composiciones, la conciencia entra en el [nuevo] destino. |
entonces, cuando la conciencia ha entrado, el organismo psicofísico es fecundado.

vijñānaṃ saṃniviśate saṃskārapratyayaṃ gatau |
saṃniviṣṭe 'tha vijñāne nāmarūpaṃ niṣicyate | | 2

XXVI.3) Cuando el organismo psicofísico ha sido fecundado, surgen las seis esferas de los sentidos, |
al llegar las seis esferas de los sentidos, se origina el contacto [sensorial].

niṣikte nāmārupe tu ṣaḍāyatanasaṃbhavaḥ |
ṣaḍāyatanam āgamya saṃsparśaḥ saṃpravartate | | 3

XXVI.4) En dependencia del ojo, la forma visual y la impresión sensible, |
[o sea] en dependencia del organismo psicofísico, se origina la conciencia.

cakṣuḥ pratītya rūpaṃ ca samanvāhāram eva ca |
nāmarūpaṃ pratītyaivaṃ vijñānaṃ saṃpravartate | | 4

XXVI.5) La combinación de los tres, la forma, la conciencia y el ojo, |
eso es el contacto, a partir del contacto, se origina la sensación.

saṃnipātas trayāṇāṃ yo rūpavijñānacakṣuṣām |
sparśaḥ sa tasmāt sparśāc ca vedanā saṃpravartate | | 5

XXVI.6) En dependencia de la sensación existe el deseo, se desea algo porque hay sensación. |
cuando se está deseando, [uno] se apega a cuatro clases de apego.[246]

vedanāpratyayā tṛṣṇā vedanārthaṃ hi tṛṣyate |
tṛṣyamāṇa upādānam upādatte caturvidham | | 6

XXVI.7) Cuando hay apego, se origina el devenir del que se apega,
si no se apegara, estaría liberado y no podría devenir.

upādāne sati bhava upādātuḥ pravartate |
syād dhi yady anupādāno mucyeta na bhaved bhavaḥ | | 7

XXVI.8) Y ese devenir son los cinco agregados, a partir del devenir, se origina el nacer,
el envejecer, el morir, el dolor, la pena junto con el lamento...

pañca skandhāḥ sa ca bhavo bhavāj jātiḥ pravartate |
jarāmaraṇaduḥkhādi śokāḥ saparidevanāḥ | | 8

XXVI.9) ...la aflicción, la tribulación. A partir del nacer, esto se origina,
así es el surgimiento de todo este montón de sufrimiento.

daurmanasyam upāyāsā jāter etat pravartate |
kevalasyaivam etasya duḥkhaskandhasya saṃbhavaḥ | | 9

XXVI.10) El ignorante produce las composiciones que son la raíz del saṃsāra,
por tanto, el actor es el ignorante, no el sabio a partir de la visión de la realidad.[247]

saṃsāramūlam saṃskārān avidvān saṃskaroty ataḥ |
avidvān kārakas tasmān na vidvāṃs tattvadarśanāt | | 10

XXVI.11) Cuando cesa la ignorancia no hay surgimiento de composiciones,
a partir del cultivo de esto mismo,[248] **[por medio] del conocimiento cesa la ignorancia.**

avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārāṇām asaṃbhavaḥ |
avidyāyā nirodhas tu jñānasyāsyaiva bhāvanāt | | 11

XXVI.12) Con el cesar de este y este [miembro del surgir en dependencia],[249] **no se origina este y este,**[250] |
así, todo este montón de sufrimiento cesa completamente.

tasya tasya nirodhena tat tan nābhipravartate |
duḥkhaskandhaḥ kevalo 'yam evaṃ samyag nirudhyate | | 12

CAPÍTULO XXVII
CONSIDERACIÓN DE LAS OPINIONES
(dṛṣṭiparīkṣā)

XXVII.1) Las opiniones: «¿Existí en el pasado?, ¿No existí en el pasado?» |
y aquellas tales como: ¿persiste el mundo, etc.?, presuponen un fin anterior.

abhūm atītam adhvānaṃ nābhūvaṃ iti dṛṣṭayaḥ |
yās tāḥ śāśvatalokādyāḥ pūrvāntaṃ samupāśritāḥ | | 1

XXVII.2) Las opiniones: «¿No existiré en el futuro?, ¿existiré [como otro] diferente en el futuro?» y ¿hay un fin, etc.?, presuponen un fin posterior.

dṛṣṭayo na bhaviṣyāmi kim anyo 'nāgate 'dhvani |
bhaviṣyāmīti cāntādyā aparāntaṃ samāśritāḥ | | 2

XXVII.3) Ni siquiera ésta [opinión] es posible: «Existía en el pasado», |
[ya que] quien existe en un nacimiento anterior no es idéntico a éste [que existe ahora].

abhūm atītam adhvānam ity etan nopapadyate |
yo hi janmasu pūrveṣu sa eva na bhavaty ayam | | 3

XXVII.4) [Si] este sí mismo fuera idéntico, el apego[251] sería [algo] distinto, |
[pero] para ti, ¿qué sí mismo existe nuevamente liberado del apego?

sa evātmeti tu bhaved upādānaṃ viśiṣyate |
upādānavinirmukta ātmā te katamaḥ punaḥ | | 4

XXVII.5) Es un hecho que «el sí mismo no existe liberado del apego», |
[si] el apego pudiera ser idéntico al sí mismo, para ti el sí mismo no existiría nuevamente.

upādānavinirmukto nāsty ātmeti kṛte sati |
syād upādānam evātmā nāsti cātmeti vaḥ punaḥ | | 5

XXVII.6) El apego no es idéntico al sí mismo, ése se origina y cesa, |
¿cómo va a ser el apego [idéntico] al que se apega?

na copādānam evātmā vyeti tat samudeti ca |
kathaṃ hi nāmopādānam upādātā bhaviṣyati | | 6

XXVII.7) Similarmente, un sí mismo diferente al apego no es posible,|
si fuera diferente, el desapegado se podría percibir pero no se percibe.

anyaḥ punar upādānād ātmā naivopapadyate |
gṛhyeta hy anupādāno yady anyo na ca gṛhyate || 7

XXVII.8) De modo que [el sí mismo] no es diferente al apego ni el apego es idéntico [al sí mismo],|
el sí mismo no existe desapegado ni tampoco no existe [en absoluto], esto es evidente.[252]

evaṃ nānya upādānān na copādānam eva saḥ |
ātmā nāsty anupādāno nāpi nāsty eṣa niścayaḥ || 8

XXVII.9) [Pensar:] «No existí en el pasado», esto no es posible,|
éste que existe [ahora] no es diferente a ése que existe en un nacimiento anterior.

nābhum atītam adhvānam ity etan nopapadyate |
yo hi janmasu pūrveṣu tato 'nyo na bhavaty ayam || 9

XXVII.10) Si éste fuera diferente, existiría incluso negando a ése,|
igualmente, éste podría perdurar y nacer sin morir [en cualquier] lugar.

yadi hy ayaṃ bhaved anyaḥ pratyākhyāyāpi taṃ bhavet |
tathaiva ca sa saṃtiṣṭhet tatra jāyeta cāmṛtaḥ || 10

XXVII.11) Las acciones se aniquilarían, se destruirían y estarían hechas por [alguien] diferente,|
el que las experimenta podría ser otro, [y] así sucesivamente, [todo esto] se sigue.

ucchedaḥ karmaṇāṃ nāśaḥ kṛtam anyena karma ca |
pratisaṃvedayed anya evamādi prasajyate || 11

XXVII.12) [En cambio] aquí no se sigue ni siquiera la falacia [de algo] que se ha originado no habiendo existido,|
o un sí mismo que fuera producido o incluso surgido sin causa.

nāpy abhūtvā samudbhūto doṣo hy atra prasajyate |
kṛtako vā bhaved ātmā saṃbhūto vāpy ahetukaḥ || 12

XXVII.13) De modo que la opinión: «Yo existí en el pasado, yo no existí,|
ambas cosas, no ambas cosas», no es posible.

evaṃ dṛṣṭir atīte yā nābhūm aham abhūm aham |
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti naiṣā samupapadyate || 13

XXVII.14) La opinión: «Existiré en el futuro, |
o no existiré», es como [la opinión] con el pasado.

adhvany anāgate kiṃ nu bhaviṣyāmīti darśanam |
na bhaviṣyāmi cety etad atītenādhvanā samam | | 14

XXVII.15) Si dios fuera idéntico al ser humano,[253] entonces sería persistente, |
y dios podría ser no surgido, [ya que] lo persistente no nace.

sa devaḥ sa manuṣyaś ced evaṃ bhavati śāśvatam |
anutpannaś ca devaḥ syāj jāyate na hi śāśvatam | | 15

XXVII.16) Si el ser humano fuera diferente a dios,[254] sería no persistente,[255] |
si el ser humano fuera diferente a dios, la continuidad no sería posible.

devād anyo manuṣyaś ced aśāśvatam ato bhavet |
devād anyo manuṣyaś cet saṃtatir nopapadyate | | 16

XXVII.17) Si una parte fuera divina y la otra humana, |
sería persistente y no persistente, pero eso no es lógico.

divyo yady ekadeśaḥ syād ekadeśaś ca mānuṣaḥ |
aśāśvataṃ śāśvataṃ ca bhavet tac ca na yujyate | | 17

XXVII.18) Si existiera la demostración de ambos, lo persistente y lo no persistente, |
también existiría la demostración de ni lo persistente ni lo no persistente.

aśāśvataṃ śāśvataṃ ca prasiddham ubhayaṃ yadi |
siddhe na śāśvataṃ kāmaṃ naivāśāśvatam ity api | | 18

XXVII.19) Si alguien hubiera llegado de algún lugar para ir nuevamente a algún [otro] lugar, entonces sin principio, podría haber persistencia,[256] pero no la hay.

kutaś cid āgataḥ kaś cit kiṃ cid gacchet punaḥ kva cit |
yadi tasmād anādis tu śāśvataḥ syān na cāsti saḥ | | 19

XXVII.20) Si no existe alguien persistente, ¿cómo va a existir alguien no persistente, |
e incluso [alguien] separado de estos dos: lo persistente y lo no persistente?

nāsti cec chāśvataḥ kaś cit ko bhaviṣyaty aśāśvataḥ |
śāśvato 'śāśvataś cāpi dvābhyām ābhyāṃ tiraskṛtaḥ | | 20

XXVII.21) Si el mundo fuera finito, ¿cómo podría existir otro mundo? |
o incluso si fuera infinito, ¿cómo [podría existir] otro mundo?[257]

antavān yadi lokaḥ syāt paralokaḥ kathaṃ bhavet |
athāpy anantavāl lokaḥ paralokaḥ kathaṃ bhavet | | 21

XXVII.22) Puesto que esta continuidad de los agregados es como la llama de una luz, |
[se origina a partir de otra sin ser idéntica ni diferente], se sigue que ni la infinitud ni la finitud es lógica.

skandhānām eṣa saṃtāno yasmād dīpārciṣām iva |
tasmān nānantavattvaṃ ca nāntavattvaṃ ca yujyate | | 22

XXVII.23) Si los agregados anteriores pudieran desintegrarse, éstos tampoco podrían surgir en dependencia de esos agregados, entonces el mundo sería finito.

pūrve yadi ca bhajyerann utpadyeran na cāpy amī |
skandhāḥ skandhān pratītyemān atha loko 'ntavān bhavet | |23

XXVII.24) Si los agregados anteriores no pudieran desintegrarse, éstos tampoco podrían surgir en dependencia de esos agregados, entonces el mundo sería infinito.

pūrve yadi na bhajyerann utpadyeran na cāpy amī |
skandhāḥ skandhān pratītyemāl loko 'nanto bhaved atha | | 24

XXVII.25) Si una parte fuera finita y otra infinita, |
el mundo podría ser finito e infinito, pero eso no es lógico.

antavān ekadeśaś ced ekadeśas tv anantavān |
syād antavān anantaś ca lokas tac ca na yujyate | | 25

XXVII.26) ¿Cómo desaparecerá una parte del que se apega |
y no desaparecerá la otra parte?, esto así no es lógico.

kathaṃ tāvad upādātur ekadeśo vinaṅkṣyate |
na naṅkṣyate caikadeśa evaṃ caitan na yujyate | | 26

XXVII.27) ¿Cómo desaparecerá una parte del apego |
y no desaparecerá la otra parte?, esto así tampoco es lógico.

upādānaikadeśaś ca kathaṃ nāma vinaṅkṣyate |
na naṅkṣyate caikadeśo naitad apy upapadyate | | 27

XXVII.28) Si se demuestran ambos, lo finito y también lo infinito, |
también se demuestra lo no finito y lo no infinito.

antavac cāpy anantaṃ ca prasiddham ubhayaṃ yadi |
siddhe naivāntavat kāmaṃ naivānantavad ity api | | 28

XXVII.29) Pero a partir de la vacuidad de todas las cosas, ¿dónde, en quién, sobre qué[258] y cómo existirán las opiniones sobre la persistencia, etc.?

atha vā sarvabhāvānāṃ śūnyatvāc chāśvatādayaḥ |
kva kasya katamāḥ kasmāt saṃbhaviṣyanti dṛṣṭayaḥ | | 29

**XXVII.30) Venero a Gautama,[259] quien motivado por la compasión |
predicó el buen Dharma para renunciar a todas las opiniones.**

sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat |
anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam | | 30

NOTAS

1 Ver por ejemplo Buston, *The History of Buddhism in India and Tibet*. Nueva Delhi: Sri Satguru, 1999 (segunda edición), pp. 122-130. Traducido del tibetano por E. Obermiller y publicado originalmente en Helidelberg, 1932.
2 Ver por ejemplo Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*. Nueva Delhi: MB, 1978, pp. 21-22. Originalmente publicado en Wisconsin, 1967. También, para un resumen de la biografía de Nāgārjuna traducida al chino por Kumārajīva en el 405. d.C., ver Shohei Ichimura, *Buddhist Critical Spirituality*. Nueva Delhi: MB, 2001, pp. 62-63.
3 Ver por ejemplo A.K. Warder, «*Is Nāgārjuna a Mahayanist?*» en Sprung, M., *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*. Dordrecht: Reidel, 1973, pp. 78-88.
4 P. Williams, *Mahāyāna Buddhism*. Londres: Routledge, 1989, p.56
5 Ch. Lindtner, *Nagarjuniana*. Nueva Delhi: MB, 1990, p.11. Originalmente publicado en Copenhague, 1982.
6 Traducido del sánscrito por Abraham Vélez, 2000. Sin publicar.
7 Traducido del tibetano por Fernando Tola y Carmen Dragonetti. *Nihilismo budista*. Puebla: Premiá, 1990.
8 Ibid.
9 Sólo se conservan seis versos.
10 Sólo se conserva en chino.
11 Fragmentos conservados en sánscrito traducidos por Abraham Vélez, 2000. Se han publicado algunos de ellos en mi librito *Buddhismo*. Madrid: Ediciones Clásicas del Orto, 2000.
12 D. S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
13 Ibid. p.49.
14 Principalmente de las tradiciones *sarvāstivāda y pudgalavāda*.
15 E. Conze, *Perfect Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts*. Londres: Luzac & Co. Ltd., 1973, pp. 153 y 196.

16 Ibid, p. 158.
17 Ver la obra clásica de Bhikkhu Ñāṇananda, *Concept and Reality*. Kandy: BPS, 1971.
18 Ch. Lindtner, *Nāgārjunas filosofiske Vaerker*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982.
19 *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*. Madras: Adyar, 1977.
20 *pratītyasamutpādaṃ*. Literalmente habiendo co-surgido dependientemente. Preferimos "sugir en dependencia" porque nos parece más idiomático que los términos más comunes en el mundo anglosajón "originación dependiente" o "surgir dependiente". Surgir interdependiente nos gusta pero es demasiado interpretativo.
21 *śivaṃ*. Literalmente significa bueno, propicio, auspicioso pero también puede significar dichoso, gozoso, beatífico, glorioso, feliz. En este contexto puede ser interpretado como sinónimo del estado de *Nirvāṇa*. Ver también MMK.V.8.
22 *prapañcopaśamaṃ*. Para una justificación de la traducción de *prapañca* por "proyecciones", ver la introducción. Nuestra opción más literal era "dispersiones" pero no iba bien en todos los contextos.
23 Literalmente no una cosa, no muchas cosas. Otra traducción menos literal pero quizás más consistente con las argumentaciones que se desarrollan en el resto del MMK es "no identidad, no diferencia". También podría traducirse por "no monismo, no pluralismo".
24 Cuando se ve el surgir en dependencia y se logra la feliz pacificación de las proyecciones: 1) No hay venir ni ir de una vida anterior a otra posterior, es decir, no hay más renacer o devenir. 2) No hay venir absoluto de la no existencia a la existencia ni hay un irse absoluto de la existencia a la no existencia.
25 Desde el punto de vista último nada surge ni cesa. Desde el punto de vista convencional no hay entidades con existencia propia, inherente, independiente, en sí y por sí que surjan y cesen.
26 Evitando el extremo de la aniquilación, inexistencia o nihilismo (continuidad sin identidad de ningún tipo, ni siquiera convencional y relativa).
27 *aśāśvataṃ*. Extremo de la persistencia o existencia (continuidad de una identidad absoluta, permanente e inmutable). Traducido generalmente en el mundo anglosajón por "permanencia" o "eternalismo", aquí hemos preferido traducirlo por "persistencia" por dos razones: 1) permanencia lo reservamos para *nitya*; 2) lo eterno presupone la ausencia de tiempo pero de lo que aquí se trata es de existencia temporal infinita.
28 A partir de sí mismas y de otras.
29 Cuatro tipos de explicación del surgimiento de las cosas rechazados por el Buddha, por ejemplo en (S.II.19-20), (S.II.22), también en el *Śālistamba sūtra* (N. Ross Reat, 1993: p. 38).
30 *hetupratyaya* incluye cinco tipos de causas: causa coexistente (*sahabhūhetu*), causa homogénea o similar (*sabhāgahetu*), causa asociada o vinculada (*samprayuktakahetu*), omniabarcante o universal (*sarvatragahetu*), retributiva (*vipākahetu*). Algunos intérpretes lo traducen por "causa eficiente" pero a nuestro juicio esta traducción induce a confundir este tipo de condición con el concepto aristotélico de causa eficiente, reduciendo de ese modo su significado.
Mientras que esta condición se refiere a los factores directamente responsables de algo, los otros tres tipos de condiciones se refieren a los factores indirectamente responsables.
31 *ārambanapratyaya* es aquello que sirve de apoyo para el surgimiento de la conciencia, o sea el objeto de conocimiento.
32 *anantarapratyaya* es la mente y los factores mentales que preceden a la mente y los factores mentales que existen en el presente.
33 *adhipatipratyaya* o *kāraṇahetu*, es todo aquello que no impide u obstaculiza el surgimiento de algo.
34 Este verso no expresa el pensamiento de Nāgārjuna sino la objeción de un budista, probablemente perteneciente a la escuela Sarvāstivāda.
35 *svabhāva*: entidad que existe en sí y por sí, con una identidad absoluta e independiente, de forma permanente e incondicionada. Otras traducciones comunes son "ser propio", "existencia inherente", "esencia", "substancia" "naturaleza".
36 *parabhāva*. Entidad por otro puede referirse a dos cosas: a algo que existe "en otro" que existe "en sí", o a algo que tiene "en sí" la naturaleza permanente e inmutable de existir "en otro".
37 *kriyā*: Literalmente acción, actividad, se refiere a la capacidad de producir efectos.
38 Como algo distinto a ella misma. La actividad no es un efecto ni una entidad que existe por otras entidades distintas llamadas condiciones. No poseer condiciones significa no surgir por otro, o dicho de forma más compleja, no tener por sí la naturaleza de surgir por otro.
39 Como si fuera algo que existe por sí mismo, sin condiciones.
40 En esta primera frase del verso no se expresa el pensamiento de Nāgārjuna sino la objeción de un budista que entiende el surgir en dependencia como si fuera una especie de surgimiento por otro y las condiciones como si fueran algo que de alguna forma existe por sí en los tres tiempos (pasado, presente y futuro).
41 Ésta es la réplica de Nāgārjuna a la objeción formulada en la línea anterior. La lógica es clara: si A es una condición de B solamente cuando B ha surgido, mientras que B no ha surgido A no es una condición. Dicho de otro modo: Si existe A cuando existe B, mientras no existe B no existe A. La consecuencia absurda que según Nāgārjuna se deduce de dicha tesis es que a partir de un A no existente puede originarse B. Se puede salvar ese absurdo afirmando que A existe siempre, pero eso implica que B también debe existir siempre, con lo que llegamos a otro absurdo: un B ya existente, surgiendo o llegando a existir otra vez a partir de A.
42 *yujyate*. También traducible por apropiado, adecuado, consistente.
43 Algo, alguna cosa, algún fenómeno mental o físico.
44 Se refuta el primer tipo de condición, la condición como causa (*hetupratyaya*). No hay efecto, luego no puede haber causa.
45 Por parte del oponente.

46 Literalmente ¿de dónde?

47 Se refuta el segundo tipo de condición, la condición como objeto (*ālambana-pratyaya*). Lo que ya existe no necesita nada (en este caso un objeto) que lo haga existir.

48 Se refuta el tercer tipo de condición, la condición precedente (*anantarapratya-ya*). Si algo no existe, no puede dejar de existir; y si ha dejado de existir, es absurdo que sea la condición de algo. La condición precedente deja de existir y entonces surge el efecto, pero si ya no existe la condición precedente, no puede seguir existiendo al mismo tiempo como la condición de dicho efecto.

49 El principio del surgir en dependencia no se puede aplicar en el nivel último o nivel de la vacuidad. Se refuta el cuarto tipo de condición, la condición predominante (*adhipatipratyaya*) o condición no obstructiva. Los comentarios de Buddhapālita y Candrakīrti, confirman esta interpretación, sin embargo, J. Garfield (1995: 119) entiende este verso de modo completamente distinto: «Si las cosas no existieran sin esencia, la frase, "cuando esto existe así esto será", no sería aceptable».

Es cierto que el principio abstracto del surgir en dependencia (cuando esto es, eso existe) es aplicable precisamente porque las cosas carecen de "entidad por sí" o según la terminología de Garfield porque carecen de "esencia ". Pero eso no es lo que dice el original sánscrito, por lo que la crítica de Garfield a las traducciones de Inada, Streng, Sprung, Kalupahana, traducciones con las que coincidimos en este punto, es injustificable. Es la traducción de Garfield y no la nuestra la que afecta a la estructura dialéctica del capítulo: si se han refutado en los tres versos anteriores los tres primeros tipos de condiciones, es lógico que ahora se refute el cuarto. No es cuestión, como pretende Garfield, de influencia de Candrakīrti, ni de interpretar negativamente el capítulo, se trata única y exclusivamente de rigor filológico y fidelidad al original sánscrito.

50 Nāgārjuna refuta el surgimiento por sí mismo, surgimiento que para él parece presuponer la identidad entre las condiciones y el efecto. Si el efecto surge por sí mismo, debe ser idéntico a las causas de su surgimiento. Si es idéntico a sus causas, tiene que estar en esas causas, ya sea en el conjunto de ellas o en cada una de ellas por separado. Pero si ése es el caso y el efecto es idéntico a las causas, qué sentido tiene afirmar que surge a partir de ellas.

51 Nāgārjuna refuta el surgimiento por otro. En nuestra opinión, sólo la primera parte del verso corresponde al pensamiento del oponente, quien está afirmando que el efecto, aunque no existiendo en las condiciones, surge a partir de ellas. Pero la pregunta que sigue es una objeción de Nāgārjuna, quien muestra la consecuencia absurda a la que conduce la tesis del oponente. La lógica de la objeción podría formularse así: si el efecto, aunque no exista en las condiciones, surge por dichas condiciones (por otro), las condiciones no pueden ser lo mismo que el efecto sino algo distinto, sin conexión. Si el efecto es distinto (sin conexión) a las condiciones, ¿qué garantiza entonces que lo haga por unas determinadas condiciones y no por cualquier otra cosa, es decir, por no condiciones?

52 Nāgārjuna refuta la tesis según la cual el efecto existe por condiciones que no existen por sí mismas. La primera línea no expresa el pensamiento de Nāgārjuna sino la hipótesis a refutar. La segunda línea muestra la imposibilidad de dicha hipótesis al preguntar cómo algo puede existir por sí mismo cuando ha surgido a partir de condiciones que no han surgido por sí mismas. La lógica es clara: lo que no existe por sí mismo (las condiciones) no puede dar lugar a algo que existe por sí mismo (efecto). A partir de condiciones que no existen por sí mismas, no parece lógico pensar que puede surgir un efecto que, aunque surgido por otro, una vez surgido, sigue existiendo por sí mismo. Si el efecto llega a existir por condiciones y las condiciones no existen por sí mismas, entonces, ¿cómo un efecto surgido por condiciones que no existen por sí mismas puede él mismo existir por sí mismo?

53 Este verso es la conclusión de la refutación de la tesis del oponente expresada en los versos dos y cinco: no existen efectos ni por condiciones ni por no condiciones, y puesto que no hay efectos, se sigue que tampoco hay condiciones.

Este verso complementa y formula de otro modo la tesis principal del capítulo. Si en el verso primero se dice que no hay cosas surgidas por sí mismas, por otras, por ambas o sin causas, en este verso se dice que no hay efectos ni condiciones. La inexistencia de cosas surgidas por sí, por otro, ambas cosas y ninguna de ellas, al igual que la inexistencia de efectos y condiciones, debe entenderse desde el punto de vista de la verdad última o perspectiva de la vacuidad, esto es compatible con el punto de vista de la verdad cubierta, convencional o perspectiva del surgir en dependencia. Así parece indicarlo la dedicatoria inicial.

54 Según Candrakīrti el título es consideración de lo movido y lo no movido o *gatā-gataparīkṣā*.

55 Literalmente liberado.

56 Literalmente aquello que está siendo movido.

57 El oponente de Nāgārjuna argumenta que precisamente hay movimiento en lo que se está moviendo porque no lo hay en lo movido ni en lo no movido.

58 Nāgārjuna parece entender el movimiento como el tránsito del no ser al ser y del ser al no ser, por ello es absurdo hablar de algo que se está moviendo a partir del no movimiento (no ser).

59 Lo que se está moviendo se ha movido y lo que se ha movido ya no es movimiento, luego el movimiento viene de la ausencia de movimiento.

60 Si el movimiento procede de la ausencia de movimiento, llegamos al absurdo lógico de algo que se está moviendo vinculado necesariamente a la ausencia de movimiento, es decir, tenemos algo que se está moviendo y no moviendo al mismo tiempo, un movimiento sin movimiento. Pero eso es absurdo, dice crípticamente Nāgārjuna en la última frase, ya que lo que se está moviendo es algo que simplemente se mueve, no algo que se mueve y no se mueve a la vez, o algo que se mueve sin moverse.

61 Se rechaza una concepción substancialista del movimiento en la que se distingue entre el proceso del movimiento y un sujeto del movimiento que subyace a dicho proceso.

62 Este verso sólo aparece en el *Prasannapadā* de Candrakīrti.
63 Literalmente desea, exige, requiere, presupone.
64 Literalmente el mover.
65 *vikalpyate*. Literalmente está siendo concibiendo o conceptualizando.
66 *tiṣṭhati*. Literalmente significa permanecer o mantenerse en pie. También podría interpretarse como presuponer desde un punto de vista lógico o simplemente como permanecer estático.
67 El móvil no es ni idéntico ni diferente al movimiento.
68 Según Candrakīrti el título es consideración de la vista, etc., o *cakṣurādiparīkṣā*.
69 Literalmente lo que debe ser visto, etc. Es la forma idiomática de denominar a los objetos de los sentidos.
70 La refutación desarrollada en el capítulo anterior de la existencia última de lo que se está moviendo, lo movido y lo no movido, sirve igualmente para refutar la existencia última de la vista y el ejemplo de un fuego que se ilumina a sí mismo.
71 Este verso es del oponente.
72 Además de la conciencia, el contacto, la sensación y el deseo.
73 Literalmente no es encontrada.
74 Literalmente es vista.
75 Porque no es lógicamente necesaria.
76 Literalmente ido a la forma.
77 En el sentido de existir en el mismo lugar y en el mismo sentido, o sea como idénticos.
78 Nuevamente, la causa y el efecto no son ni una misma cosa ni dos cosas inconexas, no son lo mismo ni tampoco cosas completamente separadas o distintas. Se trata de conceptos que surgen en dependencia el uno del otro y que por ello están vacíos de existencia propia, inherente, en sí y por sí.
79 Si alguien intenta refutar el razonamiento que muestra la vacuidad de las cosas, diciendo que dicho razonamiento está también vacío y por tanto no puede demostrar la vacuidad de las cosas, en realidad no refuta nada, más bien confirma la vacuidad de todo: tanto la refutación como el razonamiento están vacíos. La refutación de la vacuidad mediante la vacuidad es una no refutación porque no demuestra algo no vacío o la falsedad de la vacuidad de las cosas. La vacuidad no se refuta con la vacuidad, Nāgārjuna no puede ser derrotado con sus propias armas. Seguimos en este punto la interpretación de Ch. Lindtner.
80 *lakṣaṇāt*. Característica, señal característica de algo, aquello que lo define.
81 La conciencia, la tierra, el agua, el fuego y el aire.
82 *draṣṭavya*, participio optativo. Literalmente lo que debería ser visto. Esta frase es semejante a la que aparece al principio del MMK, sólo se sustituye *prapañca* por *draṣṭavya*, lo que podría permitir interpretar *draṣṭavya* como sinónimo de prapañca; en este sentido Garfield traduce *draṣṭavya* por objetificación. También es posible interpretar *draṣṭavya* como objeto u objetos de la vista o visión, tratándose en este contexto de una visión experiencial, espiritual y beatífica. Sin embargo, todavía cabe interpretar más literalmente *draṣṭavya* como aquello que

ha de ser visto, la vacuidad y el surgir en dependencia de todo, visión liberadora (beneficiosa y pacificadora).
83 Este mismo modo de argumentar.
84 En el sentido de idénticos.
85 *sahabhāvo*. Probablemente se alude aquí a uno de los tipos de causas según el *Abhidharma* de la escuela Sarvāstivāda.
86 Literalmente eso no existe junto con eso.
87 *sahāyaṃ*. Literalmente algo que es con.
88 Según Candrakīrti el título es consideración de lo condicionado o *saṃkṛtaparīkṣā*.
89 Además del surgimiento, la duración y la cesación.
90 Si cada una de las características (surgimiento, duración, cesación) tiene a su vez las características de surgimiento, duración, cesación, y así sucesivamente, entonces tenemos el absurdo lógico de un regreso al infinito.
91 Si cada característica no tiene a su vez las tres características de surgimiento, duración y cesación, se sigue que siempre han existido y siempre existirán, es decir, perduran indefinidamente e independientemente de cualquier condición, no están condicionadas.
92 Verso que expresa el pensamiento del oponente.
93 Comienza la réplica de Nāgārjuna.
94 Vuelve a replicar el oponente.
95 Vuelve a responder Nāgārjuna.
96 *svabhāvataḥ*. Intrínsecamente.
97 En una misma cosa.
98 Seres celestiales asociados a la música y otras artes.
99 Literalmente quiere, desea, intenta.
100 *dharmādharmau*. Lo que va a favor del *dharma* y lo que va en contra del *adharma*.
101 Se refiere al sujeto (el que se apega) y a los cinco agregados psicofísicos (el apego). Según Candrakīrti el título es consideración de lo anterior o *pūrvaparīkṣā*.
102 Un sujeto, agente o sí mismo.
103 En este y en el próximo verso se expone la opinión del oponente.
104 Literalmente se da a conocer.
105 Pregunta Nāgārjuna.
106 Vista, etc.
107 Como vidente, oyente, etc., según nos refiramos a uno u otro sentido.
108 La vista, etc.
109 *nivṛttās*. Ha terminado. De la raíz verbal *vṛt*, que aquí significa terminar, finalizar. No confundir esta raíz con la raíz *vṛ*, cubrir, ocultar. Para un uso semejante ver II.17 y para su contrario, el origen, ver también II.17 y V.3.
110 Sin la causa de la acción.
111 Arde por sí mismo ya que ésa es su característica propia.
112 Aquí no se trata del surgir en dependencia ortodoxo sino de algo que primero existe y luego entra en relación de dependencia.

113 Es decir, ¿para qué hablar entonces de dependencia mutua si ya existen independientemente?
114 *satattvaṃ*. Literalmente la realidad junto con. Se refiere a la identidad en el mismo lugar, al mismo tiempo y con el mismo sentido.
115 *pṛthak pṛthak*. Total diferencia. La diferencia absoluta entre sí mismos y entidades, o entre los mismos pares de conceptos analizados anteriormente.
116 Según la versión de Candrakīrti el título es consideración del límite anterior y posterior o *pūrvāparakoṭiparīkṣā*.
117 *mahāmuniḥ*. Se refiere al Buddha.
118 Literalmente no se ha explicado. Recuérdese que el Buddha se limita a explicar el sufrimiento y el cesar del sufrimiento, y que ha dejado sin explicar una serie de cuestiones como por ejemplo el carácter finito o infinito del mundo, etc.
119 Nótese que como en la primera noble verdad predicada por el Buddha, los cinco agregados del apego son sinónimos del sufrimiento.
120 Este verso sólo aparece en el *Prasannapadā* de Candrakīrti.
121 Producido por sí mismo, por otro, por ambos o sin causa.
122 Ver el capítulo primero, verso primero.
123 Según Candrakīrti el título es consideración de lo compuesto o *saṃskāraparīkṣā*.
124 *bhagavān*. Se refiere al Buddha.
125 Literalmente ¿qué es engañado allí?
126 Literalmente lo que ilumina la vacuidad.
127 *anyathābhāva*. Más literalmente "llegar a ser diferente" o "devenir otra cosa". También nos gustaba "alteración" pero es menos idiomático que "cambio".
128 El oponente concede en la primera línea la vacuidad de todo pero objeta en la segunda línea que dicha vacuidad es la entidad-por-sí de las cosas, por lo que en realidad nada existe sin entidad-por-sí.
129 Comienza la refutación de la objeción del verso anterior.
130 Literalmente de esto mismo.
131 *niḥsaraṇaṃ*. Literalmente ausencia de fluir, movimiento. De la raíz verbal "*sṛ*", fluir, moverse.
132 *dṛṣṭi*. Literalmente vision, opinión, teoría, doctrina.
133 *asādhyān*. Imposibles. De la raíz verbal *sidh*, tener éxito, establecer, demostrar, posibilitar. K. Inada y D. Kalupahana lo traducen por incorregibles, M. Sprung, T.R.V. Murti y U.S. Vyas por incurables.
134 De uno en uno, de dos en dos y conjuntamente.
135 *tad eva*. Lo que es lo mismo, lo idéntico a sí mismo, la mismidad.
136 Según Candrakīrti el título es consideración de la entidad-por-sí o *svabhāvaparīkṣā*.
137 *Kaccāyana* en pali. Se refiere probablemente al *Kaccāyanagotta sutta*, (S.III.17).
138 *śāśvata*. Uno de los extremos metafísicos que se pretende evitar, también se denomina extremo de la permanencia o eternalismo.

139 *uccheda*. El otro extremo metafísico, también se denomina extremo del nihilismo. Ver la dedicatoria donde se elogia al Buddha por predicar el surgir en dependencia, el camino medio entre los dos extremos de la persistencia y la aniquilación. Ver también MMK.XXIV.18.
140 Como idéntico a los agregados, como aparte o diferente a los agregados, como estando en los agregados, como los agregados estando en él, como poseedor de los agregados. Ver XXII.1.
141 Se refiere a los cinco agregados del apego en sucesivas existencias.
142 *paramarṣiṇā*. Se refiere al Buddha.
143 Cosas, factores.
144 Los diez tipos de acción beneficiosa: no matar, no robar, no conducta desordenada relacionada con los sentidos, no hablar maliciosa, falsa, agresiva o inútilmente, no codiciar, no tener malevolencia, no tener opiniones erróneas. Aunque formuladas negativamente se trata de actitudes y actividades positivas, no de simples privaciones o actitudes pasivas.
145 Forma idiomática de referirse a la ausencia de sufrimiento e infelicidad así como a la prosperidad material alcanzable dentro del *saṃsāra*.
146 A partir de este verso, comienza la refutación que hace Nāgārjuna de la perspectiva budista más tradicional expresada en los versos anteriores.
147 *bhāvanā*. Literalmente cultivo. Se refiere al cultivo de la mente a través de diversas técnicas meditativas y de contemplación.
148 En un nuevo ser o en un nuevo reino o plano de existencia. Se refiere al momento de la concepción.
149 Si bien las otras no se pierden y siguen latentes. También podría interpretarse como que surge una sola deuda por acción, deuda positiva si la acción fue beneficiosa y negativa si fue perjudicial.
150 Positivas o negativas, es decir, con karma beneficioso o perjudicial.
151 Es decir, la liberación o extinción de los frutos. Literalmente dejar atrás el proceso del fruto.
152 *sāsravaṃ*. Literalmente con in-flujos. Término técnico que hace referencia a las corrupciones de la mente. Se habla clásicamente de cuatro: el deseo sensual, el devenir, las opiniones y la ignorancia. A veces las dos últimas se funden en una.
153 Nāgārjuna defiende la ortodoxia de su concepción de la acción, es decir, su consistencia con las enseñanzas del Buddha. Nótese que en el budismo lo predicado por el Buddha o el concepto de palabra o enseñanza del Buddha no se refiere exclusivamente a lo que literalmente e históricamente dijo, también puede incluir las enseñanzas de los discípulos y todo lo que sea coherente con el Dharma.
154 *vyavahārā*. Convenciones sociales, morales, etc.
155 Literalmente el sí mismo.
156 Según Candrakīrti el título es consideración del sí mismo o *ātmaparīkṣā*.
157 Una proyección sobre los agregados relacionada con el apego y la ignorancia.
158 Que es un medio para inducir al desapego.
159 En último término.

160 *abhidhātavyaṃ*. Lo que puede ser nombrado. De la raíz verbal *dhā*, nombrar, designar.
161 *nivṛttam*. Ha terminado. También de la raíz verbal *vṛt*, que insistimos no debe confundirse con la raíz *vṛ*. Mientras que la primera significa entre otras cosas terminar y finalizar, la segunda significa cubrir y ocultar. Cuando ya no existen objetos de conocimiento para la mente, es decir en la contemplación de la vacuidad, en rigor tampoco hay nada a lo que el lenguaje pueda referirse. Según Garfield el verso dice «lo que el lenguaje expresa es inexistente. La esfera del pensamiento es inexistente», pero el original sánscrito no dice eso.
162 *anutpannāniruddhā*. Literalmente No cesado, no surgido. Ver XX.18.
163 Desde un punto de vista convencional. *tathyaṃ*. Literalmente lo que es. Lo que hay, lo que es real, lo que es verdadero, lo que existe.
164 Desde el punto de vista último.
165 Todo puede ser considerado desde el punto de vista convencional y último, por lo que es en cierto modo real y en cierto modo irreal.
166 Las cosas no son ni reales absolutamente ni no reales en absoluto, camino medio y vacuidad.
167 *anānārtham*. Literalmente no muchos sentidos o significados. Sin equívocos, sin ambigüedades, sin confusiones de la mente. Si se interpretara como no muchas cosas significaría sin multiplicidad, sin diferenciación, siendo una única cosa, pero el monismo es negado en el verso once, al igual que en la dedicatoria inicial donde también se rechaza tanto el monismo como el pluralismo.
168 *asaṃsargāt*. De la raíz verbal *sṛj*, contactar, asociarse, fusionarse. Literalmente a partir del no contacto o no asociación con. Se refiere a la práctica en soledad o sin entrar en contacto con Buddhas.
169 Según Candrakīrti el título es consideración de la confluencia o *sāmagrīparīkṣā*.
170 Literalmente doble sí mismo.
171 En el sentido de identidad. *saṃgati*. Literalmente ido con. Otras traducciones posibles: unión, combinación, conexión, asociación, agrupación.
172 Aquí aparece una pequeña variación terminológica, en lugar de hablar del pasado con el término *atīta* (*atītasya o atītena*), se usa el término *naṣṭita* (*naṣṭena*) de la raíz verbal *naś*, destruir. El significado parece ser el mismo y por ello lo traducimos igualmente por pasado.
173 Identidad.
174 Literalmente la impermanencia en las cosas no existe alguna vez.
175 Idénticas.
176 Diferentes.
177 Como existentes, es decir, si existieran.
178 Ésta es la réplica del oponente.
179 Réplica de Nāgārjuna.
180 En este contexto la continuidad del devenir.
181 Presente, pasado y futuro.
182 A nuestro juicio sin justificación por la gramática del original sánscrito, Garfield

traduce esta parte final de la frase como «its selfhood is not apropiate», pero lo cierto es que la negación se aplica al término "sí mismo" y no al verbo que nosotros traducimos por "es posible".
183 En este verso el oponente insinúa a Nāgārjuna que el *Tathāgata* debe ser una especie de sí mismo con entidad-por-sí.
184 Replica Nāgārjuna.
185 Nos alejamos del original para dar más sentido a la frase, literalmente dice "ahora".
186 El oponente vuelve a insistir en este verso sobre la existencia de alguna forma del *Tathāgata*.
187 Vuelve a replicar Nāgārjuna.
188 Ver el primer verso de este capítulo.
189 Mediante los cinco agregados del apego o asimiento.
190 Objeta el oponente. Este tipo de objeción ya se adelanta en los versos IV.8-9, donde se rechaza el intento de refutar la vacuidad mediante la misma vacuidad.
191 Ni vacío ni no vacío.
192 Responde Nāgārjuna.
193 Las cuatro posibilidades de la lógica india tradicional: A, no A, A y no A, ni A ni no A.
194 Se refiere al estado del liberado, a la feliz pacificación de las proyecciones.
195 *nirvṛtasya*. Literalmente ausencia de cubrimiento. Se refiere a la liberación.
196 Literalmente tras o más allá, a partir de la cesación. Se refiere a la cesación de los agregados o "muerte" del ser liberado.
197 *prapañcayanti*. Especulan, imaginan, proyectan conceptos e ideas.
198 *avyayaṃ*. Sin cesar. Creemos que el término no se predica del Buddha sino de la actividad de especular o proyectar conceptos, etc., es decir, no significa que el Buddha no cesa, lo que supondría incurrir en el extremo de la persistencia, sino más bien que se proyecta sin cesar.
199 Recuérdese que el Dharma se ve cuando se ve el surgir en dependencia, la feliz pacificación de las proyecciones, y que quien ve el Dharma ve al Buddha, al *Tathāgata*, o lo que es lo mismo, ve la naturaleza última de la realidad, o sea la vacuidad de entidad-por-sí.
200 El concepto de *śubha* está asociado a lo puro, bello, agradable y por tanto es atractivo. Por el contrario, la idea de *aśubha* connota impureza, fealdad, algo desagradable y por ello repulsivo.
201 *svakāyadṛṣṭi*. Literalmente opinión sobre el propio cuerpo. Término técnico que hace referencia a una serie de veinte opiniones sobre el sí mismo en su relación con los cinco agregados. La palabra cuerpo es en este contexto sinónimo de los cinco agregados, no del agregado "forma material".
202 Ver XX.1.
203 *pratibimba*. También puede ser una sombra, una imagen reflejada en el agua o creada por un espejismo, incluso puede ser un círculo trazado en el aire por una antorcha.
204 Aquí se puede observar que el concepto de pureza *(śubha)* manejado aquí está

asociado a lo bello, agradable y atractivo. Por el contrario, la idea de impuro (*aśubha*) connota aquí fealdad, desagrado y repulsión.

205 No se está diciendo que el vacío es una entidad permanente. De lo que se trata aquí es que desde el punto de vista último (en el vacío), no tiene sentido decir que existe una entidad, ya se conciba ésta como algo impermanente o permanente. Entender el vacío como una entidad permanente es un grave error de interpretación inconsistente con el resto del libro.

206 O sea que tan equivocado es pensar que en lo vacío existe permanencia (verso anterior) como pensar dogmáticamente que en lo vacío no hay impermanencia (verso actual), en ambos casos se trata de una confusión relacionada con el apego.

207 Por razones idiomáticas hemos traducido *bhavet* por "será" en lugar de por "sería".

208 Este verso sólo aparece en el *Prasannapadā* de Candrakīrti.

209 Esto no significa que existen los ocho sino más bien que son conceptos interdependientes y que ninguno de ellos se refiere a algo que existe en último término.

210 Ver también el capítulo XXVI.

211 Desde este verso hasta el sexto inclusive se expresa el pensamiento del oponente.

212 El sufrimiento, su origen, su cesar y el camino que conduce a su cesar.

213 *sākṣikarma*. Literalmente acción con el ojo (abrir los ojos). El abrir los ojos a la realidad en el momento del despertar.

214 Se refiere a las cuatro personas nobles según accedan a los senderos supramundanos o según experimenten los frutos supramundanos: el que entra en la corriente (*srotāpanna*), el que regresa una vez (*sakṛdāgamin*), el que no regresa (*anāgāmin*) y el de santidad perfecta (*arhat*)

215 Se refiere a Nāgārjuna.

216 Comienza la réplica de Nāgārjuna.

217 *prayojanaṃ*. Coherencia, consistencia, lógica, sentido. De la raíz verbal *yuj*, que significa literalmente juntar, unir, pero que se utiliza en otros contextos para valorar el carácter lógico de algo.

218 *vihanyase*. Literalmente eres asesinado o muerto.

219 *saṃvṛti*. Verdad encubierta por conceptos y términos lingüísticos (proyecciones). Aquí hemos preferido atenernos al significado más literal de verdad encubierta, envuelta, ocultada, escondida, de la raíz verbal *vṛ*, cubrir. El término convencional o convenciones lo reservamos para *vyavahāram*.

220 *paramārthataḥ*. Traducida generalmente por última o absoluta.

221 Literalmente vista.

222 *muneḥ*. Sabio. Alusión al Buddha.

223 Los propios errores de interpretación y la serie de consecuencias negativas derivadas de esa mala comprensión de la vacuidad.

224 Frase idiomática que no nos hemos atrevido a traducir por otra frase equivalente en castellano.

225 Se devuelve la objeción al oponente, es precisamente gracias a la vacuidad por lo que son posibles todas esas cosas y por tanto la liberación del sufrimiento.

226 *pracakṣmahe*. De la raíz verbal *cakṣ*, ver. Suele traducirse por denominar, llamar, e incluso explicar. Sin embargo, como ocurre con otros verbos relacionados con la visión, parece tener un sentido más cognoscitivo que denominativo, por lo que nos ha parecido más adecuado traducirlo por entender.

227 *prajñaptir*. Literalmente significa dar a conocer, explicar. Explicación cuadraría bien con los otros contextos en los que aparece esta palabra en el MMK, pero aquí es mejor traducirlo por designación.

228 *upādāya*. Dependiente. Literalmente habiendo tomado. Dependiente de causas y condiciones, concretamente, de acuerdos, usos y convenciones lingüísticas, conceptuales, lógicas y sociales.

229 Para muchos intérpretes este verso resume la tesis fundamental de toda la obra.

230 Para el oponente.

231 Para Nāgārjuna es precisamente la vacuidad lo que hace posible la liberación.

232 Literalmente ser para el despertar. Nombre con el que se conocía al Buddha antes de su despertar pero que también se aplica a los que aspiran al despertar siguiendo el ejemplo compasivo y altruista del Buddha.

233 Recuérdense las palabras del Buddha: «quien ve el surgir en dependencia ve el Dharma».

234 Literalmente es deseado. En este y en otros contextos (ver por ejemplo II.10), el verbo desear significa exigir lógicamente, requerir o presuponer.

235 El oponente vuelve a objetar.

236 Comienza la réplica de Nāgārjuna.

237 *śasta*. Maestro. Se refiere al Buddha.

238 Los límites del lenguaje son las entidades y las no entidades, donde no hay ni una cosa ni la otra, el lenguaje está fuera de lugar, sobra.

239 Recomendamos leer este verso dentro del contexto del capítulo y a la luz del resto de la obra. Desgraciadamente, es muy común verlo citado fuera de contexto para significar cosas dispares y en ocasiones poco relacionadas con el pensamiento de Nāgārjuna.

240 Algo que no ha explicado el Buddha. Ver XI.1.

241 Literalmente dharmas. Plural y con minúscula, tiene aquí el sentido de entidades, objetos de la mente, estados mentales, etc. Ver XXV.24.

242 Literalmente no ambos. Ni persistente ni no persistente.

243 Se acaba de decir que todos los dharmas están vacíos (XXV.22), luego parece lógico que ahora se concluya diciendo que el Buddha no ha predicado nunca la existencia última de ninguno de ellos ni tampoco la existencia última de nadie. No obstante, también podría interpretarse dharma como Dharma, como la enseñanza del Buddha y ley u orden del universo.

244 En este capítulo Nāgārjuna deja claro que su interpretación de la vacuidad es perfectamente ortodoxa y compatible con la doctrina tradicional del surgir en dependencia: la verdad de sentido último (la vacuidad) no entra en contradicción con la verdad encubierta o convencional (el surgir en dependencia de doce miembros). Ver también XXIII.23.

245 Se refiere a alguno de los reinos y planos de existencia del universo.
246 Apego a los deseo de los sentidos, a las opiniones, a las reglas y ceremonias, y a las doctrinas sobre el sí mismo o propia identidad.
247 Técnicamente el liberado no actúa, lo que no significa pasividad ni inactividad. Se trata de una forma cualitativamente distinta de actuar, una acción que en el fondo es una no acción, o si se prefiere una acción desinteresada, desapegada y ecuánime, supremamente libre.
248 La contemplación meditativa de los doce miembros del surgir en dependencia.
249 La repetición de una palabra en sánscrito es una forma idiomática de decir todos y cada uno.
250 Literalmente esto, esto. Todos y dada uno de ellos, ninguno de ellos.
251 Forma abreviada de referirse a los cinco agregados del apego.
252 Ni persistencia de uno y lo mismo, ni aniquilación total y completa ausencia de continuidad en la serie de los agregados.
253 Se refiere a un ser humano que muere y renace como un dios, presuponiendo un sujeto de la transmigración absoluto, siempre idéntico y permanente.
254 En este caso no hay absolutamente nada en común entre el dios y el humano, no hay ninguna continuidad.
255 Aquí sinónimo de aniquilado.
256 Según Candrakīrti no pone *śāśvataḥ* sino *saṃsāraḥ*. Recuérdese que seguimos la edición de Ch. Lindtner (ver nota a la edición sánscrita en introducción).
257 Nótese que la finitud a la que aquí se alude guarda relación con la diferencia y la aniquilación. Por el contrario, la infinitud tiene relación con la identidad y la persistencia. Ver los versos 23 y 24 de este mismo capítulo.
258 *katamaḥ*. Literalmente cuál.
259 Apellido o nombre de la familia a la que pertenecía el Buddha histórico. Gotama en pali.

BIBLIOGRAFÍA

Ames, W.L. (1982). "The Notion of Svabhāva in te Thought of Chandrakīrti." *Journal of Indian Philosophy* 10, pp. 161-177.
Ames, W.L. (1993). "Bhāvaviveka's Prajñāpradipa [A Translation of Chapter One: "Examinations of Causal Conditions" (Pratyaya)]." *Journal of Indian Philosophy* 21, pp. 209-260.
Anderson, T. (1985). "Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox." *Philosophy East and West* 35 (2): 157-170.
Batchelor, S. (2000). *Verses from the Center: A Buddhist Vision of the Sublime*. New York: Riverhead Books.
Betty, L.S. (1983). "Nāgārjuna's Masterpiece - Logical, Mystical, Both or Neither?" *Philosophy East and West* 33 (2): 123-38.
Bhattacharya, K. (1990, 3rd ed.). *The Dialectical Method of Nāgārjuna*. Delhi: Miotilal Banarsidass.
Bhattacharyya, B. (1979). "The Concept of Existence and Nāgārjuna's Doctrine of Śūnyatā." *Journal of Indian Philosophy* 7: 335-44.
Bocking, B. (1995). *Nāgārjuna in China A Translation of the Middle Treatise*.Lewiston: The Edwin Mellen Press.
Bugault, G. (1983). "Logic and Dialectics in the Mādhyamikakārikās." *Journal of Indian Philosophy* 11 (1): 7-76.
Burton, D.F. (1999). *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*. Richmond: Curzon Press.
Cheng, H. (1982). *Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise*. Dordrecht: D. Reidel.
Crittenden, C. (1981). "Everyday Reality as Fiction - A Mādhyamika Interpretation." *Journal of Indian Philosophy* 9: 323-33.
Dargyay, L. (1990). "What is Non-existent and What is Remanent in Śūnyatā." *Journal of Indian Philosophy* 18: 81-91.
De Jong, J.W. (1977). *Mūlamadhyamakakārikāḥ*. Madras: AL.
De La Vallée Poussin, L., ed. (1903-13). *Mūlamadhyamakakārikās de*

Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti. St. Pétersbourg: BB IV.
Della Santina, P. (1986). *Mādhyanika Schools in India*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
Evans, R.D., and B.K. Matilal (1986). *Buddhist Logic and Epistemology*. Dordrecht: Reidel Publishing.
Fenner, P. (1990). *The Ontology of the Middle Way*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Garfield, J.L. (1994). "Dependent Co-origination nd the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna begin with Causation?" *Philosophy East and West* 44: 219-50.
Garfield, J.L. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press.
Ghose, R.M. (1987). *The Dialectics of Nāgārjuna*. Allahabad: Vohra Press.
Gudmundsen, C. (1977). *Wittgenstein and Buddhism*. London: MacMillan.
Hayes, R. (1994). "Nāgārjuna's Appeal." *Journal of Indian Philosophy* 22, pp. 299-378.
Hopkins, J. (1996, revised ed.). *Meditation on Emptiness*. Boston: Wisdom.
Huntington, C.W. (1989). *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press.
Iida, S. (1980). *Reason and Emptiness A Study in Logic and Mysticism*. Tokyo: The Hokuseido Press.
Inada, Kenneth, K. (1970). *Nāgārjuna: A Translation of his Mulamādhyamikakārikā with an Introduction Essay*.Tokyo: The Hokuseido Press.
Kalupahana, David J. (1986). *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Albany: State University of New York Press.
Lindtner, C. (1981). "Buddhapālita on Emptiness [Buddhapālita.mūla.madhyamakaṛtti XVIII]." *Indo-Iranian Journal* 23, 187-217.
Lindtner. C. (1986). *Master of Wisdom*. Oakland: Dharma Press.
May, J. (1959). *The Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti (Commentaire limpide au Traité du Milieu)*. Paris: Maisonneuve.
Murti, T.R.V. (1955). *The Central Philosophy of Buddhism*. London: Allen & Unwin.
Musashi Tachikawa (1997). *An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna*. Trans. R.W. Giebel. New Delhi: Motilal Banarsidass.
Nagao, G. (1989). *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*. Trans. J. Keenan. Albany: State University of New York Press.
Nagao, G. (1991). *Mādhyamika and Yogacāra*. Albany: State University of New York Press.
Napper, E. (1989). *Dependent-Arising and Emptiness*.London: Wisdom.

Nayak, G.C. (1979). "The Mādhyamika Attack on Essentialism: Acritical Appraisal." *Philosophy East and West* 29 (4): pp. 478-90.
Padhye, A.M. (1988). *The Framework of Nāgārjuna's Philosophy*. New Delhi: Sri Satguru.
Panikkar, R. (1966). "The 'Crisis' of Madhyamika and Indian Philosophy." *Philosophy East and West* 16 (3, 4).
Quiles, I. (1966). "El absoluto budista como 'vacío' (sunya), según Nâgârjuna." *Stromata* 22, 3-24.
Ramanan, V. (1975). *Nāgārjuna's Philosophy*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
Robinson, R. (1957). "Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System." *Philosophy East and West* 6: 291-308.
Robinson, R. (1967). *Early Mādhyamika in India and China*. Nueva Delhi: MB. 1978. pp. 21-22. Originalmente publicado en Wisconsin 1967.
Robinson, R. (1972). "Did Nāgārjuna Really Refute All Philosophical Views?" *Philosophy East and West* 22 (3): 325-31.
Ruegg, D.S. (1977). "The Use of the Four Positions in the Catuṣko i and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism." *Journal of Indian Philosophy* 5 (1): 1-71.
Ruegg, D.S. (1981). *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
Ruegg, D.S. (1983). "On the Thesis and Assertion in the Mādhyamika/dBu Ma." In Steinkellner and Taschner, eds. (1983), *Contributions on Tibetan Buddhist Religion and Philosophy*, 205-241. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft II. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, University of Vienna.
Ruegg, D.S. (1986). "Does the Mādhyamika Have a Thesis and Philosophical Position?" In Evans and Matilal (1986), *Buddhist Logic and Epistemology*, 229-37. Dordrecht: Reidel Publishing.
Saito, Akira (1984 unpublished PhD). *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti*. Submitted in the Australian National University.
Samdhong Rinpoche, ed. (1985). *Mādhyamika Dialectics and the Philosophy of Nāgārjuna*. Sarnath: CIHTS Press.
Shohei Ichimura (2001). "Nāgārjuna and Upāyahṛdayaśātra." Chapter VI of *Buddhist Critical Spirituality. Prajñā and Śūnyatā*. Delhi: Motilal Banarsidass.
Shohei Ichimura (2001). "Nāgārjuna's Dialectic Analyzed in Terms of Anvaya-Vyatireka." Chapter IV of *Buddhist Critical Spirituality. Prajñā and Śūnyatā*. Delhi: Motilal Banarsidass.
Shohei Ichimura (2001). "Nāgārjuna's Historicity on the Basis of Suhṛllekha and Ratnāvāli." Chapter II of *Buddhist Critical Spirituality. Prajñā and Śūnyatā*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Shohei Ichimura (2001). "Structural Linkage Between Nāgārjuna's Dialectic and Logic." Chapter VII of *Buddhist Critical Spirituality. Prajñā and Śūnyatā*. Delhi: Motilal Banarsidass.
Siderits, M. (1988). "Nāgārjuna as an Anti-Realist." *Journal of Indian Philosophy* 16: 311-25.
Sprung, M. (1979). *Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*. Boulder: Prajñā Press.
Streng, Frederick (1967). *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Nashville: Abdington Press.
Tola, S. and Dragonetti, C. (1995). *Nāgārjuna's Refutation of Logic. (Nyāya)*. Delhi: Motilal Banarsidass.
Tola, S. and Dragonetti, C. (1995). *On Voidness. A Study On Buddhist Nihilism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
Tola, S. y Dragonetti, C. (1990). *Nihilismo budista: la doctrina de la vaciedad*. México: Premia editora de libros s.a..
Tuck, A.P. (1981). *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna*. New York: Oxford University Press.
Vélez, A. (1998). "Nāgārjuna y la filosofía del Buddha." *Contrastes* III259-282.
Waldo, I. (1975). "Nāgārjuna and Analytic Philosophy." *Philosophy East and West* 25 (3): 287-98.
Waldo, I. (1978). "Nāgārjuna and Analytic Philosophy II." *Philosophy East and West* 28 (3): 281-90.
Williams, P. (1984). "Review Article of *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*." *Journal of Indian Philosophy* 12, pp. 125-145.
Williams, P. (1991). "On the Interpretation of Mdhyamaka Thought: Review Article of Huntington's *The Emptiness of Emptiness*." *Journal of Indian Philosophy* 19, pp. 191-218.
Wood, T. (1994). *Nāgārjunian Disputations: A Philosophical Journey Through an Indian Looking.Glass*. Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 11. Honolulu: University of Hawaii Press.

GLOSARIO SÁNSCRITO-ESPAÑOL

adharma	Mal
adhipati	Predominante
agata	No movido
agni	Fuego
ajāta	No generado, no nacido
akṛta	No producido, no hecho, no realizado
anāgata	Futuro
anānārtha	No muchos significados
anātman	Ausencia de sí mismo
ananta	Infinito
anantara	Precedente
anitya	No permanente, impermanencia
anta	Fin, finito
antara	Entre, intermedio
anupādāya	Independiente
anupādāya	Independientemente
anutpanna	No surgido, sin surgir
anya	Diferencia, diferente.
anyathābhāva	Cambio
anyatva	Diferencia
apara	Posterior
apekṣate	Dependiente
artha	Cosa, sentido, significado, algo, fin
asaṃskṛta	Incondicionado
astitva	Realidad
aśubha	Repulsivo
atīta	Pasado

avidyā	Ignorancia
ādi	Principio
ākāśa	Espacio
ālambana	Objeto
ārambha	Inicio
āryasatya	Noble verdad
āsrava	Corrupciones
ātman	Sí mismo, naturaleza (en compuestos)
āyatana	Esfera de los sentidos
bandhana	Ataduras
bhāva	Entidad
bhāvanā	Cultivo de la mente
bhaṅga	Cesación
bhagavān	Bienaventurado
bhava	Devenir
bodhi	Despertar
bodhisattva	Bodhisattva
brahmacariya	Vida de santidad
buddha	Despierto
buddhi	Sabiduría
cakṣu	Ojo, vista
catuṣṭaya	Tetralema
cetanā	Intención
citta	Mente
darśana	Visión, perspectiva
dhātu	Elemento
dharma	Dharma, algo, ideas, el bien, naturaleza (en compuestos)
dharmatā	Realidad de las cosas
doṣa	Deficiencia, defecto
dṛṣṭi	Opinión
duḥkha	Sufrimiento
dvādaśāṅga	Doce miembros
dveṣa	Odio
ekatva	Unidad
gamana	Lo que se mueve
gandharva	Gandharva
gata	Movido
gati	Destino
gati	Movimiento
gautama	Gautama
grāha	Aferramiento
hetu	Causa

indriya	Sentido
jāti	Nacer, nacimiento
jagat	Universo
jara	Envejecimiento
Jina	Conquistador
jñana	Conocimiento
kṣaya	Desaparición
kāla	Tiempo
kāraṇa	Causa, fundamento
kāraka	Actor
kārya	Efecto
kalpanā	Concepciones
karma	Acción
kleśa	Aflicción
koṭi	Límite
kriyā	Actividad
kṛta	Producido, hecho, realizado
kṛtako	Producido
lakṣaṇa	Característica
loka	Mundo, universo
lokanātha	Señor del universo
lokasaṃvṛtisatya	Verdad encubierta del mundo
mārga	Sendero
māyā	Ilusión
mahāmuni	Gran sabio
maitri	Bondad
marīci	Espejismo
maraṇa	Muerte
moṣa	Engañoso
moha	Ofuscación
mokṣa	Liberación
nāmarūpa	Organismo psicofísico
nānapekṣa	Independientemente
nāstitā	Inexistencia
nagara	Ciudad
niḥsaraṇa	Paralización
niḥsvabhāvatva	Ausencia de entidad-por-sí
nirahaṃkāra	Ausencia de "yo"
nirmamo	Ausencia de "mío"
nirodha	Cesación
niruddha	Cesar
nirvāṇa	Nirvāṇa, extinción
nirvṛta	Descubrimiento

nitya	Permanencia, permanente
nivṛtti	Término
parabhāva	Entidad-por-otro
paramārtha	Sentido último
parijñā	Sabiduría
phala	Fruto, efecto
prākaśa	Iluminación
prabhavo	Origen
pradīpa	Luz
prahāṇa	Renuncia, renunciación
prajñapti	Explicación, designación
prakṛti	Naturaleza
prapañca	Proyecciones
pratītyasamutpāda	Surgir en dependencia
pratyaya	Condición
pratyekabuddha	Buddha solitario
pravartate	Se origina
pṛthaktva	Separación
pudgala	Ente individual
pūrva	Anterior, antes
rāga	Pasión
ratna	Joya
rūpa	Forma material
sāmagrī	Confluencia
saṃbhava	Surgir, surgimiento, generación
saṃgati	Coexistencia
saṃgha	Comunidad de discípulos
saṃjñā	Percepción
saṃkalpa	Concepción
saṃpravartate	Se origina
saṃsāra	Transmigrar, saṃsāra
saṃsarga	Fusión
saṃskāra	Composición, compuesto
saṃskṛta	Condicionado
saṃsparśa	Contacto
saṃtati	Continuidad
saṃvṛtisatya	Verdad encubierta
saṃyojana	Traba
sadbhūta	Real
saha	Simultáneo, conjunto
sahabhāva	Coexistencia
sambuddha	Buddha perfecto
samudaya	Origen

satattva	Coexistencia
siddha	Demostrado
skandha	Agregados
sparśa	Contacto
sthāna	Duración
sthiti	Duración
sukha	Placer
svabhāva	Entidad-por-sí
svabhāvata	Intrínsecamente
svakāyadṛṣṭi	Opiniones sobre la propia identidad
svaliṅga	Característica propia
śāśvata	Persistencia, persistente
śānta	Paz
śūnya	Vacío
śūnyata	Vacuidad
śāsana	Enseñanza
śasta	Maestro
śiva	Feliz
śrāvaka	Discípulo
śubha	Atractivo
śuci	Pureza
tamas	Oscuridad
tathāgata	Thatāgata
tattva	Identidad, quintaesencia, realidad, real
tattvata	Realmente
tiṣṭhati	Perdura
tṛṣṇā	Sed del deseo
uccheda	Aniquilación
udaya-vyaya	Surgir y cesar
upādāna	Apego
upādāya	Dependiente
upāya	Medios
upaśama	Pacificación
upalambha	Objetos de conocimiento
upapadyate	Es posible
utpāda	Surgir, surgimiento
vedaka	El que siente
vedanā	Sensación
viśeṣa	Distinción
vibhāga	División, análisis
vibhava	Destrucción, inexistencia
vicakṣaṇa	El que ve cabalmente
vijñāna	Conciencia

vikalpa	Concebir, concepciones
vipāka	Germinación
viparyāsa	Confusiones
viruddha	Contradictorio
nivṛti	Cubierto, envuelto
vyavahāra	Convenciones, convencional
vyavasthita	Preconstituido, perdurado
yujyate	Lógico, sentido

GLOSARIO ESPAÑOL-SÁNSCRITO

Acción	karma
Actividad	kriyā
Actor	kāraka
Aferramiento	grāha
Aflicción	kleśa
Agregados	skandha
Aniquilación	uccheda
Primero, anterior, antes	pūrva
Apego	upādāna
Ataduras	bandhana
Atractivo	śubha
Ausencia de "yo"	nirahaṃkāra
Ausencia de "mío"	nirmamo
Ausencia de entidad-por-sí	niḥsvabhāvatva
Ausencia de sí mismo	anātman
Bienaventurado	bhagavān
Bodhisattva	bodhisattva
Bondad	maitri
Buddha perfecto	sambuddha
Buddha solitario	pratyekabuddha
Cambio	anyathābhāva
Característica	lakṣaṇa
Característica propia	svaliṅga
Causa	hetu
Causa, fundamento	kāraṇa
Cesación	bhaṅga, nirodha
Cesar	niruddha
Ciudad	nagara

Coexistencia	sahabhāva, satattva, saṃgati
Composición, compuesto	saṃskāra
Comunidad de discípulos	saṃgha
Concebir, concepciones	vikalpa
Concepción	saṃkalpa
Concepciones	kalpanā
Conciencia	vijñāna
Condición	pratyaya
Condicionado	saṃskṛta
Confluencia	sāmagrī
Confusiones	viparyāsa
Conocimiento	jñana
Conquistador	jina
Contacto	saṃsparśa, sparśa
Continuidad	saṃtati
Contradictorio	viruddha
Convenciones, convencional	vyavahāra
Corrupciones	āsrava
Cosa, sentido, significado, algo, fin	artha
Cubierto	nivṛti
Cultivo de la mente	bhāvanā
Deficiencia, defecto	doṣa
Demostrado	siddha
Dependiente	apekṣate, upādāya
Desaparición	kṣaya
Descubrimiento	nirvṛta
Designación	prajñapti
Despertar	bodhi
Despierto	buddha
Destino	gati
Destrucción, inexistencia	vibhava
Devenir	bhava
Dharma, algo, ideas, el bien	dharma
Diferencia	anyatva
Diferencia, diferente	anya
Discípulo	śrāvaka
Distinción	viśeṣa
División, análisis	vibhāga
Doce miembros	dvādaśāṅga
Duración	sthāna, sthiti
Efecto	kārya
El mal	adharma
El que siente	vedaka

El que ve cabalmente	vicakṣaṇa
Elemento	dhātu
Engañoso	moṣa
Enseñanza	śāsana
Ente individual	pudgala
Entidad	bhāva
Entidad-por-otro	parabhāva
Entidad-por-sí	svabhāva
Entre, intermedio	antara
Envejecimiento	jara
Es posible	upapadyate
Esfera de los sentidos	āyatana
Espacio	ākāśa
Espejismo	marīci
Explicación	prajñapti
Feliz	śiva
Fin, finito	anta
Forma material	rūpa
Fruto, efecto	phala
Fuego	agni
Fusión	saṃsarga
Futuro	anāgata
Gandharva	gandharva
Germinación	vipāka
Gran sabio	mahāmuni
Identidad, quintaesencia, realidad, real	tattva
Ignorancia	avidyā
Iluminación	prākaśa
Ilusión	māyā
Incondicionado	asaṃskṛta
Independiente	anupādāya
Independientemente	anupādāya, nānapekṣa
Inexistencia	nāstitā
Infinito	ananta
Inicio	ārambha
Intención	cetanā
Intrínsecamente	svabhāvata
Joya	ratna
Liberación	mokṣa
Límite	koṭi
Lo que se mueve	gamana
Lógico, sentido	yujyate
Luz	pradīpa

Maestro	śasta
Medios	upāya
Mente	citta
Movido	gata
Movimiento	gati
Muerte	maraṇa
Mundo, universo	loka
Nacer, nacimiento	jāti
Naturaleza	prakṛti
Nirvāṇa, extinción	nirvāṇa
No generado, no nacido	ajāta
No movido	agata
No muchos significados	anānārtha
No permanente, impermanencia	anitya
No producido, no hecho, no realizado	akṛta
No surgido, sin surgir	anutpanna
Noble verdad	āryasatya
Objeto	ālambana
Objetos de conocimiento	upalambha
Odio	dveṣa
Ofuscación	moha
Ojo, vista	cakṣu
Opinión	dṛṣṭi
Opiniones sobre la propia identidad	svakāyadṛṣṭi
Organismo psicofísico	nāmarūpa
Origen	prabhavo, samudaya
Oscuridad	tamas
Pacificación	upaśama
Paralización	niḥsaraṇa
Pasado	atīta
Pasión	rāga
Paz	śānta
Percepción	saṃjñā
Perdura	tiṣṭhati
Permanencia, permanente	nitya
Persistencia, persistente	śāśvata
Placer	sukha
Posterior	apara
Precedente	anantara
Preconstituido, perdurado	vyavasthita
Predominante	adhipati
Principio, primero	ādi
Producido	kṛtako

Producido, hecho, realizado	kṛta
Proyecciones	prapañca
Pureza	śuci
Real	sadbhūta
Realidad	astitva
Realidad de las cosas	dharmatā
Realmente	tattvata
Renuncia, renunciación	prahāṇa
Repulsivo	aśubha
Sabiduría	parijñā, buddhi
Se origina	pravartate, saṃpravartate
Sed del deseo	tṛṣṇā
Sendero	mārga
Sensación	vedanā
Sentido	indriya
Sentido último	paramārtha
Señor del universo	lokanātha
Separación	pṛthaktva
Sí mismo	ātman
Simultáneo, conjunto	saha
Sufrimiento	duḥkha
Surgir en dependencia	pratītyasamutpāda
Surgir y cesar	udaya-vyaya
Surgir, surgimiento	utpāda
Surgir, surgimiento, generación	saṃbhava
Término	nivṛtti
Tetralema	catuṣ aya
Thatāgata	tathāgata
Tiempo	kāla
Traba	saṃyojana
Transmigrar, saṃsāra	saṃsāra
Unidad	ekatva
Universo	jagat
Vacío	śūnya
Vacuidad	śūnyata
Verdad encubierta	saṃvṛtisatya
Verdad encubierta del mundo	lokasaṃvṛtisatya
Vida de santidad	brahmacariya
Visión, perspectiva	darśana

INDICE DE TÉRMINOS Y MATERIAS

abstenciones, 114
acción, 54, 87, 113-22, 159, 181
  del actor, 79-82, 121
  Buddha sobre la, 113, 118
  como deuda, 117-18
  y entidad-por-sí, 118-20, 164
  frutos de la, 113-22, 174
  e intención, 113-14
  y liberación, 124
  y mente, 115, 117
  naturaleza de la, 117
  renuncia a la, 117
  siete causas de la, 114
actividad, 45, 79-80, 159, 165
actor, 54, 79-82, 87, 120-22, 159, 165, 176
aferramiento, 111, 145, 150-51
aflicción, 120, 122, 124, 147-48, 153-54, 165, 176
  ver también sufrimiento;
agregados, 59-61, 142-43, 176, 184
  y devenir, 141, 176
  y sí mismo, 123
  y sufrimiento, 95
  y transmigración, 109
aniquilación, 43, 107-08, 115, 118, 125-26, 140
anterior, sucesión, 92-94
apasionado, 65-67
  ver también pasión;
apego, 58, 83-86, 91, 144, 175-76, 185
  y acción, 82
  y atadura, 109-11
  cese del, 124
  y devenir, 176
  y sí mismo, 179-80
atadura, 109-11
atractivo, confusión entre repulsivo y, 147-50
ausencia de entidad-por-si, *ver* entidad-por-si;
ausencia de sí mismo, *ver* sí mismo;
ausencia de yo, *ver* yo;
Bodhisattva, 164
bondad, 113
Buddha, 43, 116, 142, 146, 156-58, 163, 171-73,
  sobre la acción, 113, 118
  sobre las composiciones, 99
  sobre la entidad, 106-07
  sobre la existencia y la no existencia, 169
  sobre las opiniones, 101, 186
  sobre lo real, 99, 125-26

sobre el saṃsāra, 92
sobre el sí mismo, 124
sobre la vacuidad, 99, 101
caballo, metáfora del, 159
cambio, 99-100, 107
camino medio, 160
característica, 62-64, 69, 94, 114
causa, 129-35
y acción, 79-80
cese de la, 130-31
como condición, 44
y efecto, 59-60, 80, 94, 134-35, 159
y entidad, 60, 105, 134-35, 140
y entidad-por-si, 134-35, 159
y forma, 59-60
y límite anterior, 94
del sufrimiento, 95-98
y tiempo, 132-33
ver también condiciones; efecto;
causalidad, 135
cesación, 43, 74-78, 110, 114, 159, 167, 171-72
tipos de, 118
cinco agregados, 176
coexistencia, 66-67, 91, 132-33
compasión, 186
composiciones, 60, 153,
Buddha sobre las, 99
e ignorancia, 174, 176-77
y transmigración, 109-10, 176
comunidad de discípulos, 163
concepciones, 86, 124-25, 145, 147
ver también mente;
conciencia, 60, 174-75
y visión, 58, 175
condiciones, 44-48
ausencia de, 47-48
de los cuerpos, 120-21
cuatro clases de, 44
y efecto, 129-31, 135
y entidad-por-sí, 44, 105, 159
y realidad, 125
ver también causa;
condicionado, 69-70, 78, 168
confluencia, 129-31, 135
confusión, 147-54
contacto sensorial, 174-75
continuidad, 115, 140-41, 182, 184
cosas, 123-26
impermanencia de las, 137
realidad de las, 125, 159
convencional, 156-57
cuerpos, 120-22
cuatro clases de condiciones, 44
cuatro frutos, 162-63
cuatro nobles verdades, 155-66
cultivo de la mente, 117, 155, 162, 177
demérito, 114, 119
desapego, 109-11, 180
ver también apego;
deseo, 120, 175
despertar, 163-64
destrucción, 136-41
deuda, metáfora de la, 117-18
devenir, 140-41, 176
dharma, 46, 63, 67, 77, 113, 114, 116, 156-58, 163,
enseñado por Buddha, 118, 157-58, 173, 186
y vacuidad, 158, 160
diez caminos blancos, 116
diferencia, 99-100, 103-04, 144, 173
entre causa y efecto, 134
dios y ser humano, 182
discípulos, comunidad de, 163
doce miembros, 174-77
dolor *ver* sufrimiento;
duración, 75-78
efecto, 47, 94, 129-35
y causa, 59-60, 80, 94, 134-35, 159
y entidad-por-sí, 134-35
sin causa, 130-31
ver también fruto de la acción;
elementos, 62-64, 109
engaño, 99
ente individual, 109
entidad, 44, 105-08
y acción, 118-19
y actividad, 80-82
Buddha sobre la, 106-07

y cambio, 106
características de la, 62-64
y causa, 60, 105, 134-35, 140
y cesación, 74-77, 140
y coexistencia, 91
y condiciones, 48
y confusión, 152
y devenir, 140
duración de la, 75-76, 139-40
duradera, 83-84
enfermedad, muerte y, 75
y existir en dependencia, 90
generación y destrucción de la, 138-39
y límite anterior, 94
y movimiento, 54, 106
y no entidad, 63-64, 77, 105-08, 139, 168-71
del nirvāṇa, 168-71
y sentidos, 83-86
y sí mismo, 91
y sufrimiento, 97-98
y surgimiento, 73-74, 140
y tiempo, 128
y vacuidad, 99-100
y visión, 83-86
ver también entidad-por-otro; entidad-por-sí;
entidad-por-otro, 44, 105-08, 142-44
y entidad-por-sí, 105-06, 142-44
ver también entidad; entidad-por-sí;
entidad-por-sí, 44, 46, 105-08, 146, 148, 159-65
y acción, 118-20, 164
de causa y efecto, 134-35,
y condiciones, 44, 105, 159
y entidad-por-otro, 105-06, 142-44
existencia de la, 44, 100, 106-08, 140, 146
persistencia de la, 108, 119, 173
del sufrimiento, 153-54, 160-62, 165
y vacuidad, 99-100, 159, 165
ver también entidad; entidad por otro; sí mismo;
envejecimiento, 92-94, 100, 176
espacio, 62, 64
existencia, 64, 74, 94, 107-08
existir en dependencia, 89-90, 95, 103, 125, 142-44, 160
ver también coexistencia;
extinción de los seres, 110
finito, 173, 183-85
forma, 59-60, 175
fruto de la acción, 113-22, 162-64
ver también efecto;
fuego, metáfora del, 56, 87-91
fusión, 102-04
futuro, tiempo, 127-28, 132-33, 141
existencia en el, 178, 180, 182
generación, 136-41
y destrucción, 136-37
hijo, metáfora del, 58
hombre y mujer, metáfora del, 88
humanos, dios y los seres, 182
identidad, 144
ignorancia, 120, 153, 162, 174-77
iluminado, metáfora de lo, 87
ilusión, 78, 149
impermanencia, 150-51, 153
incondicionado, 69, 78, 168
inexistencia, 74, 107-08
infinito, 173, 183-85
regresión lógica al, 69, 74
inmortal, 92
inmovilidad, 49-53
intención, acción como, 113-14
intuición, 64
karma *ver* acción;
Kātyāyana, sermón de, 107
leche, metáfora de la, 100
lenguaje, 125
leña, metáfora de la, 87-91
liberación, 80, 109-11, 170, 176
límite anterior, 92-94
luz, metáfora de la, 71-72, 170, 184
mente, 113
cultivo de la, 117, 155, 162, 177
y continuidad, 115
dominio de la, 125
y vacío, 146
ver también concepciones; opiniones; proyecciones;

mérito, 114, 119
mío, 123-24
movimiento, 49-55, 56, 73, 90, 111
  ausencia de, 49-53
muerte, 92-94, 176, 180
  y nacimiento, 136-37, 141
multiplicidad, 126
mundo, 145
  finitud e infinitud en el, 183-85
nacimiento, 92-94, 176, 178, 180
  y muerte, 136-37, 141
nada *ver* vacío; vacuidad;
nirvāṇa, 110, 125, 140, 157, 167-73
  definición de, 167-69
  y transmigración, 111, 172
no entidad, 48, 63-64, 77, 105-08, 139, 168-71
  ver también entidad;
no generado, 70-71, 121
  ver también generación;
objeto, 44, 46
  de los sentidos, 56, 64
  de la pasión, 149
odio, 147-50
opiniones, 101, 178-86
  ver también mente;
organismo psicofísico, 120, 174-75
oscuridad, metáfora de la, 71-72, 170
pacificación, 43, 64, 123, 140, 173
pasado, tiempo, 127-28, 132-33, 141
  existencia en el, 178, 180-82
pasión, 65-67, 102, 149-50
paz, 73, 125, 145, 151, 173
percepción, 60, 84-86
perduración, 75, 114
  ver también persistencia;
permanencia, 152-53
  e impermanencia, 150-51
persistencia, 43, 182-83,
  y continuidad, 115
  enseñanzas de Buddha sobre la, 126
  y entidad-por-sí, 108, 119, 173
  del existir, 107-08, 125
  y transmigración, 118
  y vacuidad, 173, 186
placer, 152-53
posterior, sucesión, 92-94
precedente, condición, 44
presente, tiempo, 127-28, 132-33, 141
  existencia en el, 178, 180
predominante, condición, 44
proyecciones, 43, 124-25, 146, 173
  ver también mente;
pureza, 152-53
real, 99-101
realidad de las cosas, 46, 125
renuncia,
  a la acción, 117
  a la existencia y a la no existencia, 169
  a las opiniones, 169, 186
  y sufrimiento, 165
  y vacuidad, 155, 162, 165, 167
repulsivo, confusión entre atractivo y, 147-50
sabiduría, 155, 162, 176-77
saṃsāra ver transmigración;
seis objetos de la pasión, 149
semilla, metáfora de la, 115
sensación, 60, 83-86, 94
sentidos, esfera de los, 56-58, 83-86, 102-03, 109, 149, 174
  ver también mente; visión;
separación, 66-67
sí mismo, 77, 123-26, 152-53
  y apego, 179-80
  Buddha sobre el, 124
  y entidad, 91
  existencia e inexistencia del, 147
  y sentidos, 85-86
  surgimiento del, 181
significado, 125
simultáneo, conjunto, 92-94
sin surgir ni cesar, *ver* surgir y cesar;
sucesión temporal, 92-94
sufrimiento, 95-98, 160-62, 165-66, 176-77
  causas del, 95-98
  cese del, 166, 177
  y entidad, 97-98
  y entidad-por-sí, 153-54, 160-62, 165

  y surgir en dependencia, 95, 160, 166, 177
  y vacuidad, 160-62, 165
  ver también aflicción; cuatro nobles verdades;
surgimiento, 43, 69-78, 110, 159
  de la acción y el fruto, 121
  de la entidad-por-sí, 105
  y luz, 71-72
surgir en dependencia, 43, 73,
  de los agregados, 184
  de la conciencia, 58
  y sufrimiento, 95, 160, 166, 177
  y vacuidad, 160
surgir y cesar, 43, 110, 140, 155, 160, 167
  de la realidad, 125
  de la vacuidad, 133-34
tetralema, 145
Thatāgata, 142-46
tiempo, 92-94, 127-28, 132-33, 141
ver también futuro; pasado; presente;
transmigración, 92-94, 109, 176
  y nirvāṇa, 111, 172
  y persistencia, 118
unidad,
  y coexistencia, 66-67
  y entidad, 77
  de causa y efecto, 134
vacío, 144-46,
  de causa y efecto, 133-34
  y confusión, 150-51
  y cuatro nobles verdades, 155-61
  y entidad-por-sí, 146
  generación y destrucción del, 138
  y no vacío, 101
  y surgir en dependencia, 160
  ver también vacuidad;
vacuidad, 156-61, 186
  y aniquilación, 118
  Buddha sobre la, 99, 101
  y entidad-por-sí, 99-100, 159, 165
  definición de, 160
  opiniones sobre la, 60, 101, 186
  y proyecciones, 124
  y sufrimiento, 160-62, 165
  ver también vacío;
verdad encubierta, 157
verdad última, 157
visión, 56-58, 64,
  conciencia y, 58, 175
  y entidad, 83-86
  fusión en la, 102-04
  y sí mismo, 85-86,
visión directa, 155, 162, 176
visión, metáfora de la, 83-86, 102-03
yo, 123-24